

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

MAURICIO JOSÉ AVILEZ ALVAREZ

CAMILO TORRES E O AMOR EFICAZ:

As origens da teologia da libertação e a Insurgência armada colombiana

São Leopoldo

2013

MAURICIO JOSÉ AVILEZ ALVAREZ

CAMILO TORRES E O AMOR EFICAZ:

As origens da teologia da libertação e a Insurgência armada colombiana

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia e
História

Orientador: Valério Guilherme Schaper

São Leopoldo

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A958c Avilez Alvarez, Mauricio José
Camilo Torres e o amor eficaz: as origens da
teologia da libertação e a Insurgência armada
colombiana / Mauricio José Avilez Alvarez ; orientador
Valério Guilherme Schaper. – São Leopoldo :
EST/PPG, 2013.
161 p.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de
Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em
Teologia. São Leopoldo, 2013.

1. Torres, Camilo, 1929-1966. 2. Teologia da
libertação. 3. Igreja e problemas sociais – Colômbia. 4.
Revolução – Aspectos religiosos – Cristianismo. 5.
Violência – Aspectos religiosos – Cristianismo. I.
Schaper, Valério Guilherme. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

MAURICIO JOSÉ AVILEZ ALVAREZ

CAMILO TORRES E O AMOR EFICAZ:

As origens da teologia da libertação e a Insurgência armada colombiana

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia e
História

Data:

Valério Guilherme Schaper - Doutor em Teologia - EST

Roberto Ervino Zwetsch - Doutor em Teologia - EST

Alfredo Alejandro Gugliano - Doutor em Ciências Políticas e Sociologia - UFRGS

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer a um grupo de pessoas e a três instituições que marcaram momentos importantes em minha vida e que de uma ou outra forma me ajudaram nesta caminhada.

Agradeço ao professor Valério por suas orientações e amizade, por ter acreditado em mim e apoiado durante o tempo que estudei teologia e por ler meus trabalhos, em um horrível portunhol, com paciência.

Ao professor Roberto, por aceitar estar em minha banca, porque ele sempre teve tempo para mim em seu escritório de CETELA, preocupou-se por mim e por conhecer a realidade colombiana.

Ao professor Alfredo, por aceitar estar em minha banca, por sua amizade, por dar força a minha luta e por seu apoio em minha nova caminhada na ciência política.

A Escola Superior de Teologia – EST, lugar onde morei quatro anos e estudei, onde foi acolhido quando sofria perseguição, onde passei meu exílio e onde tive a oportunidade de um novo começo.

Ao CNPq por seu apoio financeiro para estudar o mestrado.

A German Zarate meu irmão na fé e no coração quem sempre apoiou-me, torceu e acreditou em mim.

A missionária Alicia Winters quem mostrou-me a teologia e apoiou-me.

A Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos onde encontrei muitos irmãos e irmãs na fé e na luta que me ajudaram.

A Crisanta Cordero, superiora provincial das irmãs da Caridade de Santa Ana, seu exemplo de entrega incondicional e amizade alimentam minha luta.

A Fredy “o Bruxo” por sua amizade e seu cuidado comigo e minha família nos tempos difíceis.

A associação de Desplazados da Colômbia – ANDESCOL, especialmente a Fabio Vera Chaparro, Anais Carvajal, Ismael Maestre, Saray Zuñiga, Juan Dominguez,

e Juan Antonio Ariza, seus passos errantes de resistência e dignidade camponesa me fizeram andar e me fizeram acreditar.

A Willian Martinez o “Camarada Frank” afogado nas correntezas de um rio do Perijá quando empunhavas a esperança por uma Colômbia nova, você sempre foi o melhor de todos nós.

A Nélio Schneider por sua amizade e seu apoio incondicional desde minha chegada ao Brasil.

A Sandro e Andréia por sua amizade, por sua ajuda e porque sempre estão presentes.

A Márcia Fernandez Medeiros por sua camaradagem na luta e por ser minha “mãe” no Brasil.

A minha sogra Eni Schneider por seu afeto, seu apoio e por acolher-me como família.

A meu sogro Celestino Schneider, quem corrigiu pacientemente meu terrível portunhol, por sua dedicação e seu carinho.

A meu irmão Adrian com você aprendi a ler de verdade e a sonhar.

A minha irmã Renata, mulher coragem e ternura.

A meu pai Adolfo ainda lembro suas caricias de suas mãos rudes.

A minha mãe Eli você me ensinou a lutar, o que sou o devo a você.

A Élen minha companheira, minha esposa, minha amante, minha noiva, minha amiga, minha parceira, minha camarada de luta, de sonhos. Em seus olhos de horizonte e esperança novamente encontrei força para lutar e viver, juntos vamos construindo o sonhado, juntos lutamos com o povo e como povo fazendo revolução.

*No sé si Dios existe o no existe
No sé si el alma es mortal o inmortal
Solo sé que el hambre existe y esta si es mortal*

Camilo Torres Restrepo

*Por nuestros muertos
Ni un minuto de silencio
Toda una vida de lucha y de Combate!*

Lema de resistência dos Movimentos Populares Colombianos

RESUMO

A presente dissertação, A Teologia da Libertação na Insurgência Armada Colombiana, analisa a participação do sacerdote e teólogo Camilo Torres Restrepo e de um grupo de teólogos e teólogas cristãs que deram continuidade a seu ideário no conflito colombiano dentro da insurgência armada, FARC-EP e o ELN. Indaga se a participação dessas pessoas na luta armada poderia considerar-se uma prática da Teologia da Libertação. Busca-se entender se construíram uma teoria teológica como interpretação de sua práxis na luta armada. Também, compreender como se relacionaram com a teoria social, marxista-leninista, das organizações insurgentes e caracterizar o contexto político colombiano onde aconteceu esse fenômeno social. Da mesma forma, essa busca poderia arrolar elementos sobre a práxis desse grupo de teólogos e teólogas que mostrem se sua proposta, politicamente, tem vigência. No primeiro capítulo, faz-se uma análise da trajetória histórica do Estado colombiano e das Igrejas como atores políticos. No segundo capítulo, busca-se analisar as obras de Camilo Torres e sua práxis revolucionária. No terceiro capítulo, trabalha-se sobre o grupo de teólogos e teólogas que seguiram os passos de Camilo Torres e que procuraram dar continuidade a seu ideário. A pesquisa demonstra que Camilo Torres criou uma proposta teológica que está dentro da teologia da libertação, denomina-se Amor Eficaz e permite aliar-se com setores comunistas e até vincular-se à insurgência armada ao tomar como teoria social e método o marxismo-leninismo. Após sua morte, gerou-se um movimento amplo de setores cristãos católicos e protestantes, o Camilismo, que continuou com a práxis do Amor Eficaz, vinculando-se às organizações insurgentes do ELN ou das FARC. Constata-se que existe uma teologia da libertação vigente dentro da insurgência armada colombiana. Essa proposta, por ser teológica e política, poderia ajudar para a superação do conflito armado colombiano.

Palavras-chave: Insurgência Armada, Amor Eficaz, Teologia da Libertação.

ABSTRACT

This thesis, *Liberation Theology in the Colombian Armed Insurgency*, analyzes the participation of the priest and theologian, Camilo Torre Restrepo and of a group of Christian theologians which gave continuity to his set of ideas in the Colombian conflict within the armed insurgency, the FARC-EP and the ELN. It is questioned if the participation of these people in the armed struggle could be considered a praxis of Liberation Theology. It seeks to understand if they built a theological theory as an interpretation of their praxis in the armed struggle. It also seeks to comprehend how they related to the Marxist-Leninist social theory of the insurgent organizations and to characterize the Colombian political context in which this social phenomenon took place. In the same way, this search could list elements about the practice of this group of theologians which would show if their proposal is, politically, still valid. In the first chapter, an analysis is made of the historical trajectory of the Colombian State and of the Churches as political actors. In the second chapter, one seeks to analyze the works of Camilo Torres and his revolutionary praxis. In the third chapter we work with the group of theologians who followed Camilo Torres' steps and who gave continuity to his set of ideas. The research shows that Camilo Torres created a theological proposal which is inside liberation theology, and is called Effective Love and permits one to ally oneself with Communist sectors and even to connect oneself to the armed insurgency through taking on Marxist-Leninism as a social theory and method. After his death a broad movement was generated of Catholic and Protestant Christians, called Camilismo, and they continued with the praxis of Effective Love, connecting themselves to the insurgent organizations of the ELN or of FARC. One is able to affirm that a valid liberation theology exists within the Colombian armed insurgency. This proposal, since it is theological and political, could help in overcoming the Colombian armed conflict.

Keywords: Armed Insurgency, Effective Love, Liberation Theology.

LISTA DE SIGLAS

CELAM: Conselho Episcopal Latino Americano

CRS: Corrente de Renovação Socialista

ELN: Exército de Libertação Nacional

EPL: Exército Popular de Libertação

EUA: Estados Unidos de América

FARC-EP: Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia Exército do Povo

INCORA: Instituto Colombiano da Reforma Agrária

JOC: Juventude Operária Católica

M-19: Movimento dez e nove de abril

MIR: Movimento de Esquerda Revolucionária

MIR- Pátria Livre: Movimento Independente Revolucionário Pátria Livre

PRT: Partido Revolucionário dos Trabalhadores

UC-ELN: União Camilista Exército de Libertação Nacional

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 AS ORIGENS DO CONFLITO ARMADO NA COLÔMBIA E O PAPEL DA IGREJA .	17
1.1 Introdução	17
1.2 Os primórdios do Estado colombiano e sua relação com a Igreja.....	21
1.2.1 Os Partidos políticos tradicionais e o governo Liberal	26
1.2.2 A entrada da Igreja Presbiteriana na Colômbia.....	28
1.2.3 Os governos Conservadores e o Estado Católico.....	29
1.3 O Século XX: da Guerra dos Mil Dias à Violência.....	33
1.3.1 Os governos Conservadores nos albores do Século XX.....	34
1.3.2 A volta dos Liberais e as mudanças no contexto da década dos anos 1930.....	38
1.3.3 A chegada das Igrejas Protestantes na Colômbia.....	43
1.4 A violência na Colômbia	45
1.4.1 O assassinato de Gaitán.....	47
1.4.2 A Frente Nacional e o surgimento das organizações insurgentes.....	51
1.4.3 A Igreja Católica e Camilo Torres	55
2 CAMILO TORRES E O AMOR EFICAZ.....	61
2.1 Introdução	61
2.2 O que há escrito sobre Camilo Torres	62
2.2.1 José Comblin.....	64
2.2.2 Gustavo Gutiérrez	65
2.2.3 Juan Luis Segundo	67
2.2.4 Enrique Dussel	71
2.2.5 José Míguez Bonino	73
2.2.6 Samuel Silva Gotay.....	74
2.2.7 Considerações sobre a imagem de Camilo Torres	75
2.3 O Amor Eficaz na Teologia da Libertação	77
2.3.1 A Interpretação da História	77
2.3.1.1 A antropologia teológica de Camilo Torres	82
2.3.1.2 A relação de Deus e o ser humano na história.....	85
2.3.2 A hermenêutica bíblica.....	86
2.3.2.1 Hermenêutica bíblica.....	86

2.3.2.2	Hermenêutica bíblica em Camilo Torres	88
2.3.2.3	Relação da fé com a ética e a política na hermenêutica de Camilo Torres.....	92
2.3.3	A teoria social e o método na proposta do Amor Eficaz	96
2.3.3.1	Uma aproximação à construção teórica de Camilo Torres	97
2.3.3.2	O marxismo em Camilo Torres.....	100
2.3.4	A Interpretação do Reino de Deus no pensamento de Camilo Torres.....	103
2.4	À guisa de posfácio	108
3	A PRÁXIS DO AMOR EFICAZ: A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA INSURGÊNCIA ARMADA	111
3.1	Introdução.....	111
3.2	A ortopodia em Camilo	112
3.3	A práxis do Amor Eficaz.....	114
3.4	A trajetória do camilismo colombiano insurgente	118
3.4.1	Domingo Laín Sanz: “permanecendo na história para ser profeta”	119
3.4.2	Manuel Pérez: encarnando o amor eficaz	129
3.4.3	Leonor Esguerra: ser guerrilheira para ser guardiã da vida	133
3.4.4	Francisco Antonio Cadena Collazos: abrindo caminhos para a paz	138
3.4.5	<i>Notas conclusivas sobre o Amor Eficaz na Insurgência Armada</i>	141
	CONCLUSÃO	143
	REFERÊNCIAS.....	147
	ANEXO 1.....	159

INTRODUÇÃO

A presente dissertação, *A Teologia da Libertação na Insurgência Armada Colombiana*, analisa a trajetória do sacerdote e teólogo Camilo Torres Restrepo e de um grupo de teólogos e teólogas cristãs que deram continuidade a seu ideário - Leonor Esguerra, Manuel Perez, Domingo Laín e Francisco Antonio Cadena Collazos – no conflito colombiano dentro da insurgência armada, Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia Exército do Povo – FARC-EP e o Exército de Libertação Nacional – ELN. Indaga se a participação dessas pessoas na luta armada poderia considerar-se uma prática da Teologia da Libertação.

Busca-se saber se em Camilo Torres há uma proposta teórica de teologia e entender como interpretou sua práxis na luta armada. Também é interesse desta pesquisa poder compreender como ele se relacionou com a teoria social, marxista-leninista, da organização insurgente na que se engajou, e poder caracterizar o contexto político colombiano onde aconteceu esse fenômeno social que, ao parecer, tem relevância para a teologia. Da mesma forma, essa busca poderia arrolar elementos sobre a práxis desse grupo de teólogos e teólogas que mostrem se a proposta de Torres Restrepo, para a teologia da libertação e para a política, tem vigência e se esta prática poderia contribuir para a superação do conflito armado na Colômbia.

No primeiro capítulo, *As origens do conflito armado na Colômbia e o papel da Igreja*, faz-se uma análise da trajetória histórica do Estado colombiano e das Igrejas como atores políticos. Busca-se entender o contexto político colombiano a partir das relações políticas entre os atores e as formas que empregaram essas relações na resolução dos conflitos de interesses para apropriação dos recursos. Procurar-se-á entender isso olhando para a história da Colômbia como trajetória, localizando nela as instituições que participaram no processo de construção do Estado e sua relação nas origens do conflito armado, assim como aos atores políticos que participaram e tiveram relevância, principalmente o papel que tiveram as igrejas cristãs. Também se buscará localizar ao sacerdote Camilo Torres e ao grupo que deu continuidade a sua proposta nas organizações insurgentes.

No segundo capítulo, *Camilo Torres e o Amor Eficaz*, buscar-se-á analisar as obras de Camilo Torres e sua práxis revolucionária que o levou a participar da insurgência armada colombiana. Isso para identificar se nele se desenvolve uma proposta teológica contextual à realidade colombiana que poderia ser considerada como parte da Teologia da Libertação. Para isto se debaterá com alguns autores que analisaram a obra de Camilo Torres, focando

principalmente na teologia. Analisar-se-á os documentos teológicos elaborados por Torres Restrepo, a partir de categorias da teologia da libertação e se tentará dimensionar até que ponto suas ideias teológicas e políticas mantêm vigência.

No terceiro capítulo, *A Práxis do Amor Eficaz: a teologia da libertação na insurgência armada*, trabalhar-se-á a partir dos documentos que existem sobre o grupo de teólogos e teólogas que seguiram os passos de Camilo Torres e que procuraram dar continuidade a seu ideário. Buscar-se-á analisar se neles, como grupo, há identidade e características que mostrem que são continuadores do Camilo Torres. Isto se fará analisando os elementos teológicos deste grupo, a partir da elaboração teológica de Camilo analisada no segundo capítulo, e se definirá se há continuidade do pensamento teológico. Também se tentará localizar este grupo dentro das relações políticas colombianas e sua trajetória histórica para poder entender como eles, sendo parte da Igreja, que tem interesses institucionais como ator político, vinculam-se à insurgência armada, que é outro ator político, com outros interesses institucionais.

referência teóricas. A primeira é a corrente teórica do neo-institucionalismo histórico, teoria que é tomada das ciências políticas e busca entender como as instituições se mantêm e como se produzem as mudanças em sua trajetória histórica, *path dependent*, de forma contextual. Essa corrente teórica parte do entendimento que o Estado não é neutro, que é uma estrutura complexa de instituições capazes de enquadrar a natureza e os resultados dos conflitos entre grupos. Para o neo-institucionalismo, as instituições são organizações que têm regras com modelos morais e cognitivos que poderiam definir os comportamentos dos atores porque elas aparecem como integrantes relativamente permanentes da paisagem da história.

O neo-institucionalismo embora tenha surgido como busca de ultrapassar a teoria da cultura política empresta desta elementos e conceitos para sua construção. Aqui o neo-institucionalismo se aborda de forma eclética em relação aos grupos de interesse da cultura política. Os atores políticos serão tomados como os grupos que disputam interesses e poder dentro das instituições ou relacionando-se com elas.

O interesse político é tomado da corrente teórica culturalista da ciência política. O neo-insitucionalismo histórico permite que se tomem elementos desta corrente para entender o comportamento dos atores em relação às instituições. Será entendido por interesse político quando um ator apresenta demandas para participar do poder, o influenciá-lo ou quando tem a capacidade de decidir politicamente. Cada ator como grupo tem interesses. Assim serão entendidas as igrejas colombianas, como grupos de interesse político católico ou protestante,

que apresentam demandas, influenciam ou ajudam às instituições do Estado a tomarem as decisões políticas e, por sua vez, estas instituições podem influenciar aquelas.

Há que resaltar que um grupo de interesse pode estar dividido internamente. Quando um grupo de interesse representa a posição oficial da organização, entender-se-á como grupo de interesse institucional, mas dentro dele pode existir um grupo menor que não seja representado nos interesses institucionais, mas que tenha vínculos de pertença. No caso do grupo de teólogos e teólogas que se analisará nesta dissertação, se é demonstrado que eles seguem os passos de Camilo Torres, embora façam parte da Igreja, seus interesses serão distintos dos interesses institucionais da Igreja como ator político. Esse grupo menor será entendido como grupo interno de interesse e ele pode ter articulado suas próprias demandas ou estar representando os interesses de outro grupo.

Aqui a análise será focada nos grupos como atores políticos, principalmente a Igreja. Buscar-se-á definir sua posição dentro da trajetória histórica colombiana e sua relação com o conflito armado. Entendendo, também, que é usual que exista conflito entre atores políticos pelos recursos que há politicamente no uso do poder e não necessariamente a distribuição é equitativa.

O segundo prisma refere-se à Teologia da Libertação. Para analisar a obra teológica de Camilo Torres e saber se nele há uma proposta teológica e se essa possível proposta se pode enquadrar dentro da teologia da libertação, tomar-se-ão quatro pilares básicos da teologia da libertação como categorias que permitam análise. São elas: a interpretação que pode encontrar-se sobre a história; sua possível hermenêutica bíblica; se há uma proposta de método e de apropriação de teoria social; e, por último, como entende e interpreta a categoria do Reino de Deus.

1 AS ORIGENS DO CONFLITO ARMADO NA COLÔMBIA E O PAPEL DA IGREJA

1.1 Introdução

Para a elaboração deste capítulo, será tomada como base de análise a ciência política, com sua corrente teórica do neo-institucionalismo histórico, com uma relação dos grupos de interesse da cultura política. A análise será focada nos grupos como atores políticos “[...] com a ideia de que o conflito entre grupos rivais pela apropriação de recursos escassos é central à vida política, mas buscando dar conta das situações políticas nacionais e, em particular, da distribuição desigual do poder e dos recursos”.¹

A teoria busca entender como as instituições se mantêm e como se produzem as mudanças em sua trajetória histórica, *path dependent*, de forma contextual.² Procurar-se-á entender essa trajetória na Colômbia com as instituições que participaram no processo de construção do Estado³ e sua relação nas origens do conflito armado, assim como aos atores políticos que participaram e tiveram relevância, principalmente, o papel que tiveram as igrejas cristãs. Também se buscará localizar o sacerdote Camilo Torres, o grupo que lhe deu continuidade e sua proposta nas organizações insurgentes.

Por atores políticos se entenderá os grupos que disputam interesses e poder dentro e em relação com as instituições. Em conceitos de Weber, seriam os que fazem política: “[...] esforços [...] com vista a participar do poder ou a influenciar a divisão do poder [...] [com] interesses de divisão, conservação ou transferência do poder”.⁴

As Igrejas cristãs serão entendidas como atores políticos a partir dos interesses políticos que possam ter e por sua influência ou relevância na vida política nacional. Os interesses políticos são um “processo pelo qual os [...] grupos apresentam demandas aos tomadores de decisões políticas”.⁵ No caso das igrejas colombianas, como grupos de interesse

¹ HALL, Peter A; TAYLOR, Rosemary C. R. As três versões do neo-institucionalismo. *Lua Nova Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 58, 2003, p. 194.

² HALL; TAYLOR, 2003, p. 200.

³ Para o neo-institucionalismo o Estado não é neutro, é um complexo de instituições capaz de estruturar a natureza e os resultados dos conflitos entre grupos; e as instituições são definidas como organizações que têm regras com modelos morais e cognitivos que poderiam definir os comportamentos dos atores porque elas aparecem como integrantes relativamente permanentes da paisagem da história. HALL; TAYLOR, 2003, p. 200.

⁴ WEBER, Max. *Ciência e política duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968, p. 57.

⁵ ALMOND, Gabriel A; POWELL, G. Bingham JR. *Uma teoria de política comparada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972, p. 52

político católico ou protestante, elas apresentam demandas, influenciam ou ajudam às instituições do Estado a tomar as decisões políticas.

Aqui também se usará o conceito de grupos de interesses. Afirma-se que os atores políticos se constituem como tal porque têm dentro deles grupos de interesse. Por grupos de interesses se entenderá, segundo Almond e Powell:

[...] um grupo de indivíduos ligados por laços particulares de preocupação ou de vantagens e que têm certa consciência desses laços. A estrutura do grupo de interesse pode ser organizada para incluir um desempenho permanente por parte de todos seus membros ou pode refletir somente uma consciência ocasional periódica dos interesses do grupo por parte dos indivíduos.⁶

Assim um grupo de interesse organizado se constitui em um ator político ao ter capacidade de fazer política propriamente dita. Quando um grupo de interesse está organizado se denomina como grupo institucional de interesse, e é nele onde se representa a posição “oficial”. Os grupos institucionais de interesse são “[...] aqueles existentes em organizações como partidos políticos, legislativos, exércitos, burocracias e igrejas. Estas são organizações formais, compostas de pessoas empregadas profissionalmente e cujas funções políticas ou sociais têm outra designação que não a articulação de interesses”.⁷

Almond e Powell explicam que um partido político tem dentro um grupo institucional de interesse. Eles afirmam isso distinguindo entre a função do partido de “representar e agregar os interesses de seus membros, e o comportamento de pequenos grupos dentro do partido que utilizam sua posição institucional para articular interesses particulares”.⁸

Dessa afirmação se pode interpretar que dentro do grupo institucional de interesse podem existir grupos internos de interesse. Esses grupos internos de interesse aparecem como “[...] grupos menores dentro das mesmas, tais grupos podem articular seus próprios interesses ou representar os interesses de outros grupos da sociedade”.⁹

Fazendo uma analogia entre o exemplo de partido políticos e as igrejas, poder-se-ia afirmar que numa Igreja, como ator político, há um grupo institucional de interesse e podem existir grupos internos de interesse que tenham interesses próprios ou que representam os interesses de outro grupo da sociedade.

⁶ ALMOND; POWELL, 1972, p. 53.

⁷ ALMOND; POWELL, 1972, p. 55.

⁸ ALMOND; POWELL, 1972, p. 55.

⁹ ALMOND; POWELL, 1972, p. 55.

Há dois elementos mais que são interessantes para esta pesquisa e que cabe ressaltar. O primeiro é que “[...] os grupos institucionais de interesses podem ocupar posições particularmente poderosas na sociedade devido à força oriunda de sua base organizativa”,¹⁰ como é o caso da igreja Católica na Colômbia, fato que se mostrará dentro desta análise. O segundo é que, quando não se permite a articulação de interesses como processo, isso pode quebrar a dinâmica política ao ficarem setores da sociedade sem poder participar, gerando não um conflito de interesse, mas um conflito com o uso da força e da violência. “Se grupos da sociedade não encontram canais abertos, através dos quais expressam seus interesses e necessidades, essas demandas provavelmente permanecerão insatisfeitas. Os descontentamentos resultantes podem levar à violência ou requerem supressão pela elite”.¹¹

O conflito colombiano¹² leva mais de cinquenta anos de existência e os fatores causais econômicos, sociais e políticos, que estavam em sua origem, perduram, complexificando o fenômeno com o passar dos anos. O conflito armado¹³ se desenvolve entre o Estado Colombiano, representado por suas forças públicas e suas estruturas mercenárias paramilitares¹⁴ e, no outro extremo, a insurgência armada: as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia Exército do Povo – FARC-EP e o Exército de Libertação Nacional – ELN,¹⁵ que são as que mais se destacam.¹⁶ Os confrontos acontecem em todo o território colombiano e são perceptíveis na cotidianidade da sociedade colombiana em seus diferentes setores sociais.

¹⁰ ALMOND; POWELL, 1972, p. 55.

¹¹ ALMOND; POWELL, 1972, p. 52.

¹² O conflito “em termos gerais é [...] um estado de confrontação no que intervêm duas ou mais forças, ideias ou pessoas, e é inerente à condição humana, pois é a partir de situações conflito que se produzem mudanças e transformações no âmbito individual e coletivo”. (Tradução nossa) In: BARRERO CUELLAR, Edgar. *De Macondo a Mancuso: conflicto, violencia política y guerra psicológica en Colombia*. Bogotá: Cátedra Libre; Bogotá: Fundación América Nuestra, 2008, p. 41.

¹³ Faze-se uma distinção entre conflito e conflito armado. Entendemos o Conflito na Colômbia como a disputa e demanda de interesses políticos, sociais e econômicos de amplos setores sociais que não têm sido resolvidos pelo Estado. O Conflito Armado pode definir-se pela quantidade de confrontos que há por ano, pela organização das forças que participam no conflito, pelo método de luta e pelas motivações que há. O Conflito Armado colombiano é “um confronto armado interno (subsumido num potencial conflito regional complexo), irregular; prolongado, com raízes ideológicas, de baixa intensidade (ou em curso para um conflito de intensidade média), [e] no qual a principal vítima é a população civil [...]”. PIZARRO LEONGÓMEZ, Eduardo. *Uma democracia sitiada*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2006, p. 61.

¹⁴ HUMAN RIGHTS WATCH. *La “sexta división”: relaciones militares-paramilitares y la política estadounidense en Colombia*. Nova York- Washington- Londres- Bruselas, 2001; CINEP. *Colombia, Deuda con la humanidad 2: 23 años de falsos positivos (1988-2011)*. Bogotá: Códice, 2011.

¹⁵ LOZANO GUILLÉN, Carlos A. *Guerra o paz en Colombia? Cincuenta años de un conflicto sin solución*. Bogotá: Izquierda viva, 2006.

¹⁶ Na Colômbia existem outros grupos insurgentes com menores relevâncias como o Exército Popular de Libertação –EPL.

Mas esse conflito armado não surgiu da forma como aparece hoje. Como fenômeno, passou, em sua trajetória histórica e política, por transformações que foram influenciadas por fatores exógenos e endógenos. Esses fatores têm uma relação direta com os atores políticos pelo papel que eles exerceram, caracterizando e influenciando o contexto político colombiano.

Entre os atores que apareceram ao longo da história colombiana, estão as igrejas cristãs. Elas atuaram com um papel relevante no conflito, o que poderia significar sua importância como ator político. A Igreja Católica teve uma participação relevante que contrasta com o papel ausente das igrejas protestantes. Mas essa situação tem uma explicação correlacionada ao papel político da Igreja Católica na quele país.

Essas discrepâncias de papéis levam a que se analise distintamente as igrejas protestantes e se privilegie a análise na Igreja Católica como ator que politicamente jogou e joga um papel dentro da construção do Estado e dentro do conflito armado.

As igrejas não foram nem são organizações homogêneas, o que torna necessário apontar que elas, como atores, podem ter grupos internos com interesses distintos aos que se manifestam em sua posição oficial como grupos institucionais de interesse.¹⁷ Para uma melhor análise se tomará o grupo que representa os interesses da hierarquia da igreja ou o episcopado católico – grupo institucional de interesse, e os grupos que mostrem ter mais permanência no tempo e ter mais capacidade de incidir politicamente, configurando-se como grupos internos de interesse no seio das igrejas.

Fals Borda define a importância da Igreja Católica a partir do que ele chamou o “elemento unificador” e mostra que como atores políticos há diferenças relevantes entre as igrejas:

Formalmente a igreja católica tem sido em todo tempo um dos elementos unificadores da nacionalidade (pois Colômbia é um dos países mais católicos do mundo), e isto tem sido citado por numerosos observadores para ressaltar as grandes possibilidades de ação positivas que teve e tem a igreja. Não obstante, a falha estrutural religiosa veio precisamente das tradicionais conexões, que com os partidos políticos tem tido alguns ministros e representantes da igreja colombiana, de tal forma que ela tem sido vítima dos conflitos entre chefes e coronéis do povo; além disso o erro cresceu pelo formalismo religioso que deixou às pessoas perante a superficialidade na religião, e pelo anticlericalismo, fator que também tem dividido os colombianos desde os dias da independência.¹⁸

¹⁷ ALMOND; POWELL, 1972, p. 55.

¹⁸ “Formalmente, la iglesia católica ha sido en todo tiempo uno de los elementos unificadores de la nacionalidad (pues Colombia es uno de los países más católicos del mundo), y esto ha sido citado por numerosos observadores para relieves las grandes posibilidades de acción positiva que ha tenido y tienen la iglesia. No obstante, la falta estructural religiosa provino precisamente de las tradicionales conexiones que con los partidos políticos han tenido algunos ministros y personeros de la iglesia colombiana, por lo cual ella ha sido víctima de los conflictos entre caudillos y gamonales del pueblo; además, la falta se agrandó por el formalismo religioso que dejó a las gentes frente a lo superficial en la religión, y por el anticlericalismo, factor que también ha

Poder-se-ia analisar o papel da Igreja Católica, no percurso histórico, a partir de três possibilidades que surgem dos interesses que nela se tenham manifestado.

Primeiro, a Igreja Católica como um ator mantenedor do *status quo*. Esta possibilidade será considerada como conservadora e poderia indicar que a igreja seja ou tenha sido aliada dos atores que detêm o poder político e o econômico.

Segunda possibilidade, a Igreja Católica como um ator de mediação. Esta possibilidade a situa como um ator independente, que por seus interesses procura ser mediadora, ajudando a encontrar soluções para a superação dos conflitos entre os atores que estão no poder e na oposição.

Como terceira possibilidade, a Igreja Católica é vista como ator de mudança. Nessa possibilidade, a igreja será considerada como um ator revolucionário, o que poderia indicar que ela seja ou tenha sido aliada dos atores políticos que estão na oposição ao poder constituído e que participa da construção de um novo *status quo*.

1.2 Os primórdios do Estado colombiano e sua relação com a Igreja

A conjuntura internacional de começos do século XIX permitiu que as elites crioulas americanas iniciassem um movimento de independência da Espanha. O governo espanhol perdeu capacidade para manter as colônias por dois fatores: o primeiro foi o domínio das rotas marítimas por parte da Inglaterra e a crescente debilidade marítima espanhola; o segundo fator era a invasão francesa, em 1808, sob o comando de Napoleão, que fez prisioneira a família real e obrigou ao rei Fernando VII a submeter-se a ele,¹⁹ o que gerou um vazio de poder nas colônias americanas.

No dia vinte de julho de 1810, em Bogotá, a elite crioula tomou as instituições de governo que existiam, os cabidos abertos, e declarou a independência do domínio espanhol.²⁰

Os funcionários espanhóis não tiveram nada para fazer, a não ser inclinar-se diante os acontecimentos e deixar o lugar para as novas autoridades, que eram personalidades de primeira ordem na Colômbia. No começo da revolução [...] os

dividido a los colombianos desde los días de la independencia.” FALS BORDA, Orlando. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre; Buenos Aires: CLACSO, 2009, p. 161.

¹⁹ BIDEGAIN, Ana Maria. La expresión de corrientes en la Iglesia neogranadina ante el proceso de reformas borbónicas y la emancipación política (1750-1821). In: BIDEGAIN, Ana Maria et al. *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, p. 163.

²⁰ BIDEGAIN, 2004, p. 166.

crioulos exigiam à Espanha a igualdade entre os espanhóis e os americanos brancos, o que, como é evidente, não se estendeu aos índios, negros, mestiços e mulatos. [...] Não era mais que uma revolução de ricos, os quais não tinham a intenção de deixar participar nela os outros setores sociais.²¹

Quando começou o movimento de independência, a Igreja Católica na Colômbia, antiga Nova Granada, não tinha uma direção. O arcebispo de Bogotá, Juan Bautista Sacristán, que tinha sido nomeado em 1804 pelo rei da Espanha, só chegou a território colombiano em 1816²². Em Bogotá, “o clero teve intervenção na revolução que se iniciou no vinte de julho de 1810, e vários distinguidos eclesiásticos ressaltaram-se por seu patriotismo”.²³ Três sacerdotes fizeram parte da direção do governo que foi criada nesse dia.

É importante assinalar que a Igreja Católica nas colônias americanas dependia diretamente do rei da Espanha e não da tutela de Roma. “Desde 1493, [...] o Papa atribuía aos reis ibéricos a posse e a evangelização das terras recém-conquistadas. Ele lhes permitia exercer o direito de padroado sobre as igrejas a serem fundadas”.²⁴ O padroado era um sistema de cristandade onde o estado espanhol dirigia a Igreja Católica e suas missões.²⁵

O Papa deu [...] um direito e um dever, isto é, o *jus patronatus* e o dever da “propagação da fé” entre os povos descobertos ou arrebatados ao poder Sarraceno. É a primeira vez na história que o Papado – isto é, a igreja – outorga a uma nação o duplo poder de colonizar e fazer missão, ou seja, mistura o poder temporal e o sobrenatural, o político e o eclesial, o econômico e o evangélico, produzindo de fato algo assim como uma teocracia expansiva e militar – de tipo mais islâmico que cristão, mas frequente na Idade Média.²⁶

A participação de sacerdotes no governo independentista mostra contradições dentro da Igreja Católica. “Igual que na Espanha, a posição da igreja não foi monolítica. Tratava-se antes de tudo de uma crise política e não religiosa, e dentro da igreja deviam aparecer as

²¹ Los funcionarios españoles no tuvieron más que inclinarse ante los acontecimientos y dejar el lugar a las nuevas autoridades, que eran personalidades de primer orden en la Colonia. En el comienzo de la revolución [...] los criollos exigían a España la igualdad entre españoles y los americanos blancos, lo que, como es evidente, no cubría a los indios, negros, mestizos y mulatos. [...] No era más que una revolución de ricos, quienes no tenían la intención de dejar participar en ella a otros sectores sociales. (Tradução nossa) In: BIDEGAIN, 2004, p. 167.

²² HENAO, Jesus Maria; ARRUBLA, Gerardo. *Historia de Colombia*. Bogotá: Voluntad, 1967, p. 459.

²³ El clero tuvo intervención en la revolución que se inicio el 20 de julio de 1810, y varios distinguidos eclesiásticos sobresalieron por su patriotismo. (Tradução nossa) In: HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 458.

²⁴ HOUTART, François; PIN, E. *A igreja na revolução da América latina*. São Paulo: duas cidades, 1969, p. 11.

²⁵ DUSSEL, Enrique D. *Historia de la Iglesia en América Latina, coloniaje y liberación (1492-1983)*. Madrid: Mundo Negro, 1983, p. 133.

²⁶ El Papa dio [...] un derecho y un deber, es decir, el *jus patronatus* y el deber de la “propagación de la fe” entre los pueblos descubiertos o arrebatados al poder Sarraceno. Es la primera vez en la historia que el Papado – es decir la iglesia – otorga a una nación el doble poder de colonizar y misionar, es decir, mezcla lo temporal y lo sobrenatural, lo político y lo eclesial, lo económico y lo evangélico, produciendo de hecho algo así como una teocracia expansiva y militar – de tipo más bien islâmico que Cristiano, pero frecuente en la edad media. (Tradução nossa) In: DUSSEL, 1983, p. 81.

contradições sociais e políticas que vivia a sociedade hispano-americana”.²⁷ Segundo as pesquisas de Bidegain, o clero dividiu-se entre os que estavam a favor do poder do rei e os revolucionários, situação que também é descrita por Dussel. Entretanto na hierarquia institucional da igreja “[...] grande parte do episcopado manteve a atitude de rechaçar os movimentos de independência e de apoiar aos peninsulares [...]”.²⁸

O movimento independentista sofreu fortes repressões quando o rei da Espanha é libertado em 1812 e busca retomar o controle das colônias, gerando-se um processo de independência que se define em uma guerra onde participam os outros setores sociais que existiam na América.²⁹

[...] Os funcionários espanhóis, em especial setores episcopais e militares, usaram seu poder contra o movimento [independentista]. [...] Os espanhóis residentes na América identificaram a defesa do império com a defesa de suas posições pessoais no império. Assistiu-se assim a uma guerra civil no seio das elites que dirigiam a sociedade colonial. Cada fração buscou ganhar adeptos de outras classes sociais, e foi desse modo que o povo latino-americano entrou na luta pela independência.³⁰

Ao que parece, o caráter e os objetivos da guerra mudaram com a participação do povo e com a direção das forças independentistas encabeçadas por Simon Bolívar.³¹ “A nomeação entre crioulos e espanhóis, a suposta guerra civil entre irmãos, vai sendo superada em Bolívar por uma verdadeira façanha de independência, e cabem aí as pessoas das planícies, o negro liberto, o pardo, o mulato. Uma nova América [...]”.³² Essa guerra na

²⁷ Al igual que en España, La posición de la iglesia no fue monolítica. Se trataba ante todo de una crisis política y no religiosa, y dentro de la iglesia debían aparecer las contradicciones sociales y políticas que vivía la sociedad hispanoamericana. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 167.

²⁸ [...] No obstante gran parte del episcopado mantuvo la actitud de rechazar los movimientos de independencia y apoyar a los peninsulares [...]. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 167

²⁹ A sociedade colonial tinha várias classes sociais que se distinguiram por suas funções, pela cultura, pelo poder econômico e pela etnia. Segundo Dussel, eram as seguintes: 1) os espanhóis nascidos em Espanha, os que tinham o governo do vice-reinado e do episcopado; 2) Os crioulos, que eram filhos de espanhóis nascidos em América, que participavam de alguns cargos da administração, entre eles havia alguns muito ricos e alguns enobrecidos pela coroa; 3) os mestiços que pouco a pouco foram a grande massa urbana; 4) os índios que eram a grande massa rural; 5) os negros e mulatos que recuperaram a liberdade pelo processo de independência. (Tradução nossa) In. DUSSEL, 1983, p. 135.

³⁰ [...] Los funcionarios españoles, en especial sectores episcopales y militares, usaron su poder contra el movimiento [independentista]. [...] Los españoles residentes en América identificaron la defensa del imperio con la defensa de sus posiciones personales en el imperio. Se asistió así a una guerra civil en el seno de las elites que dirigían La sociedad colonial. Cada fracción busco ganar adeptos de otras clases sociales, e fue de este modo que el pueblo latinoamericano entro en la lucha por la independencia. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 167

³¹ BOLÍVAR, Simón. Carta de Jamaica. In. SAMUDIO, Vera X; BOTERO CADAVID, Álvaro; HOLGUÍN MARRIAGA, Alfredo (Comp). *Aproximación crítica a la historia de Colombia en el bicentenario de su independencia*. Bogotá: Fundación Walter Benjamín para la investigación social, Bogotá: Iquierda Viva, 2010, p. 207-226.

³² La nominación entre criollos y españoles, la presunta guerra civil entre hermanos, va siendo superada en Bolívar por una verdadera gesta de independencia, y caben allí el llanero, el negro liberto, el pardo, el mulato, el zambo. Una nueva América [...]. (Tradução nossa) In. DE LA ESPRIELLA, Ramiro. *Las ideas políticas de Bolívar*. Bogotá: Grijalbo, 1999, p. 41.

Colômbia finalizou em 1819, com todo seu território libertado, mas se estendeu por vários anos em outros futuros estados, até 1825, com a saída definitiva da Espanha dos territórios americanos.³³

A nova situação comprometeu também a Igreja Católica. O Estado do Vaticano somente reconhecia os territórios americanos como propriedade de Espanha e Portugal segundo as bulas papais outorgadas aos reis católicos.³⁴ “O império colonial hispânico desapareceu e com ele a ‘cristandade’ americana”.³⁵

Na primeira fase de independência os bispos se mantiveram distantes, mais que contrários a ela. Tinham a esperança de que a autoridade real se imporia; e que o Conselho das Índias nomearia novos bispos para os cargos que tinham vagas. Porém, quando olharam que a independência era um fato, a maioria deles fugiu para a Espanha [...].³⁶

No começo do Estado colombiano havia muitas propostas que se tinham projetado e prometido ao povo, mas a maioria delas não foram realizadas. Bolívar tentou levá-las a cabo, mas teve conspirações que o fizeram desistir e abandonar a presidência de Colômbia em 1830.³⁷ Ele falece nesse mesmo ano. Após sua morte, mostraram-se, mais claramente, duas posições dentro da elite governante.³⁸

“Os grupos oligarcas que assumiram a frente, no movimento contra Espanha, eram conscientes de que não ensejavam promover nenhuma revolução e sim assumir um poder que agora consideravam seu e que desejavam empregar a seu serviço”.³⁹ Nesse processo, a terra teve um papel importante como propriedade para a dominação e para o modo de produção que tinha sido herdado da colônia. “Havia uma ambiguidade inicial nos modos de produção e de

³³ HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 339- 468; HERNANDEZ DE ALBA, Guillermo. *Como nació la República de Colombia*. Bogotá: Banco de la República, 1981; LIÉVANO AGUIRRE, Indalecio. *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Bogotá: Círculo de Lectores, 2002.

³⁴ O Papa Alexandre VI outorgou aos reis católicos as novas terras descobertas mediante as bulas Inter coetera do 3 e 4 de maio de 1493 e Eximiae devotionis do 3 de maio do mesmo ano. In. DUSSEL, 1983, p. 82.

³⁵ El imperio colonial hispánico desaparece, y con él la “cristiandad” americana. (Tradução nossa) In. DUSSEL, 1983, p. 135.

³⁶ En la primera fase de la independencia, los obispos se mantuvieron distantes, más que opuestos a ella. Tenían la esperanza de que la autoridad real se impondría; y que el Consejo de las Indias nombraría nuevos obispos para los cargos que estaban vacantes. No obstante, cuando vieron que la independencia era un hecho, la mayoría de ellos huyó a España [...]. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 171.

³⁷ DE LA ESPRIELLA, 1999, p. 177.

³⁸ HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 469 – 617.

³⁹ GIBSON, 1999 apud CHECCHIA, Cristiane. *Terra e capitalismo: a questão agrária na Colômbia 1848-1853*. São Paulo: Alameda, 2007, p. 60.

troca que trouxeram os espanhóis. Lembrar-se-á que a conquista se efetuou num momento de transição entre o feudalismo e o capitalismo”.⁴⁰

As elites da nova república disputavam entre elas o poder e a forma de dirigir a antiga colônia. “A necessidade de garantir a independência por meio das armas – que foi a tarefa política do momento – trocou-se pela controvérsia interna [...]. A capacidade de fogo e organização cedeu perante a ambição dos caudilhos e seus feudos”.⁴¹

Essa posição também esteve presente na forma que se buscou para se relacionar com o Estado Vaticano e a Igreja Católica na Colômbia. Destacam-se dois elementos sobre essa forma de acercar-se: primeiro, os novos governos “se consideraram herdeiros naturais do padroado e começaram a nomear bispos e a recorrer a Roma para serem reconhecidos como nova república, e, sobretudo, para que se lhes reconhecesse o direito de padroado”.⁴² O segundo elemento diz respeito ao modelo de Estado, situação que em anos posteriores significaria o ponto determinante para a divisão da oligarquia governante, que discutia, entre outros temas, se o Estado devia ser laico ou se deveria ter a Igreja Católica como igreja e religião oficial.

Os interesses e as formas de aproximação a Roma dependeram em grande parte da filosofia política que inspirava os dirigentes das novas repúblicas. Bolívar foi dos primeiros em destacar a importância de recompor as relações com Roma e fazer esclarecimentos das relações igreja-Estado dentro da nova situação [...]. Consciente da forte religiosidade do povo, sabia que era necessário contar com o apoio clerical, e em certa medida, se adiantava a seu tempo pedindo uma igreja livre em um Estado livre, enquanto que outros dirigentes, como Santander, eram partidários do estabelecimento de um padroado republicano por meio do qual o Estado seguiria controlando a igreja.⁴³

O congresso da Colômbia tinha aprovado o padroado no ano de 1825. Dois anos depois, como pressão para que a igreja colombiana não se organizasse separadamente, “o

⁴⁰ Había una ambigüedad inicial en los modos de producción e intercambio que trajeron los españoles. Se recordará que la Conquista se realizó en un momento de transición entre el feudalismo y el capitalismo. (Tradução nossa) In: FALS BORDA, 2009, p. 59.

⁴¹ La necesidad de asegurar la independencia por medio de las armas – que era la tarea política del momento – se sustituyó por la controversia interna [...]. La capacidad de fuego y de organización cedió frente a la ambición de los caudillos y sus feudos. (Tradução nossa) In: DE LA ESPRIELLA, Ramiro. *Las ideas políticas de Bolívar*. Bogotá: Grijalbo, 1999, p. 167.

⁴² Se consideraron herederos naturales del patronato y empezaron a nombrar obispos y a recurrir a Roma para ser reconocidos como nueva república, y sobre todo para que se les reconociera el derecho de patronato. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 171.

⁴³ Los intereses y las formas de aproximación a Roma dependieron en gran parte de la filosofía política que inspiraba a los dirigentes de las nuevas repúblicas. Bolívar fue de los primeros en destacar la importancia de recomponer las relaciones con Roma y clarificar el tenor de las relaciones iglesia-Estado dentro de la nueva situación [...]. Consciente de la fuerte religiosidad del pueblo sabía que era menester contar con el apoyo clerical, y en cierta medida, se adelantaba a su tiempo pidiendo una iglesia libre en un Estado libre, en cuanto que otros dirigentes como Santander eran partidarios del establecimiento de un patronato republicano por medio del cual el Estado siguiera controlando a la iglesia. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 171.

Papa Leão XII designou como arcebispo de Bogotá a Fernando Caicedo y Floréz”.⁴⁴ Essa atitude deu oportunidade para o reconhecimento do Estado colombiano, que aconteceu em 1835, no papado de Gregório XVI, após mais de dez anos de negociação e quando o fato da independência era irreversível.⁴⁵

A igreja Católica novamente se fortaleceu, tornando-se um ator relevante na política, com os acordos entre o Estado da Colômbia e o Vaticano. Mas sua posição política foi definida pelo Estado Vaticano de forma conservadora, o que é considerado como a “romanização” da Igreja Católica colombiana. Como considera Bidegain, iniciou-se “[...] a partir do reconhecimento do Vaticano, da independência da Nueva Granada [Colômbia] e a nomeação do primeiro internúncio papal [...] [1835], e consistiu fundamentalmente na adoção [desde a hierarquia até os leigos] de uma noção vertical e monárquica de Igreja [...]”.⁴⁶

1.2.1 Os Partidos políticos tradicionais e o governo Liberal

As divisões no seio da oligarquia levaram à criação de dois grandes blocos que influenciaram para a criação dos partidos políticos tradicionais da Colômbia: Liberal e Conservador. Essas divisões não aconteceram de forma pacífica, foi o fruto de fricções, atentados de morte e até de choques violentos, como por exemplo, a guerra dos Supremos.⁴⁷ e a guerra do Sul.⁴⁸ As duas posições defendiam diferentes modelos políticos de governo, centralizado ou federalista, e de desenvolvimento econômico.

Enquanto o Partido Conservador seria herdeiro de uma oligarquia latifundiária tradicional apoiada no clero e nos militares, o Partido Liberal teria sido formado pela ascensão de uma burguesia urbana, de profissionais liberais, e por uma nova classe de comerciantes e mineiros de ouro que investiam em outras atividades, manufatureiros, pequenos e médios proprietários de terras e arrendatários de rendas públicas.⁴⁹

Assim, os partidos políticos começaram a mostrar alinhamentos e papéis de alguns setores sociais, dentro dos quais pode destacar-se a relação do partido Conservador com a

⁴⁴ El Papa León XII designo como arzobispo de Bogotá a Fernando Caicedo y Floréz. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 194.

⁴⁵ HENAO, 1967, p. 601.

⁴⁶ [...] a partir del reconocimiento por parte del Vaticano de la independencia de Nueva Granada [Colombia] y el nombramiento del primer internuncio papal en tierras colombianas (1835), y consistió fundamentalmente en la adopción (desde la jerarquía hasta los laicos) de una noción vertical y monárquica de Iglesia [...]. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 255.

⁴⁷ BIDEGAIN, 2004, p. 200.

⁴⁸ HENAO, 1967, p. 642.

⁴⁹ CHECCHIA, 2007, p. 85.

Igreja Católica.⁵⁰ Porém, é necessário fazer uma ressalva, pois grupos oligarcas que conformaram os dois partidos em seus interesses mais concretos não tinham diferenças tão marcadas, principalmente no plano econômico, devido à forma como se desenvolveram as relações das elites na colônia desde finais do século XVIII como uns “relacionamentos intra-elite”.⁵¹

A partir do ano de 1849, o Partido Liberal tomou o governo e esteve nele, quase que de forma ininterrupta, até 1886,⁵² com uma situação de permanentes tensões e provocações militares.⁵³ Nesses governos se fizeram reformas que receberam o nome da “questão religiosa” que consistiu na “supremacia do Estado sobre a Igreja e a dependência desta [...]”.⁵⁴ A Colômbia foi o primeiro país da América Latina no qual foi feita a separação da Igreja e do Estado, com as reformas que fez o Partido Liberal entre 1851 e 1854.⁵⁵

As mudanças de 1851 e 1854 geraram um clima de disputas e ameaças de guerra civil. O Partido Liberal ficou sob permanentes pressões do Partido Conservador e da Igreja Católica.⁵⁶ O conflito foi resolvido com a criação de uma fórmula presidencial de um vice-presidente, em 1854, correspondente ao Partido Conservador. Foi eleito para esse cargo Manuel Maria Mallarino.⁵⁷

Depois da posse do vice-presidente, sancionou-se a lei de liberdade religiosa; na norma se definiu que o Estado carecia de religião oficial.⁵⁸ Com essa postura política do Partido Liberal no governo, tentaram-se limitar os espaços políticos da Igreja Católica e se abriam brechas para que entrassem outras igrejas no país.

James Fraser, coronel escocês que era protestante e que tinha lutado nas forças dirigidas por Simon Bolívar, no grupo da legião britânica, havia feito um pedido ao governo para que a Igreja Presbiteriana começasse um trabalho missionário na Colômbia.

⁵⁰ No livro História de Colômbia mostra-se como o Partido Conservador tinha uma relação estreita com a igreja Católica Romana e defendia seus interesses. HENAO; ARRUBLA, 1967.

⁵¹ CHECCHIA, 2007, p. 86.

⁵² DUSSEL, 1983, p. 170.

⁵³ BIDEGAIN, 2004, p. 223-273.

⁵⁴ HENAO, 1967, p. 670.

⁵⁵ ROUX, Rodolfo Ramón de. *Iglesia y sociedad en Colombia*: 9 de abril de 1948. Bogotá: [s.n.], 1981, p. 1.

⁵⁶ As mudanças ajudaram a formar “[...] uma sociedade dinâmica com novos valores sociais, com um novo “ethos” mais acorde com o sistema burguês de vida. Essa situação parece que gerou o conflito religioso pelo fator dinâmico em uma sociedade tradicional e estática onde a igreja [católica] ocupava um lugar preponderante”. (Tradução nossa) In: GONZALEZ G. Fernan E. *Partidos políticos y poder eclesiástico*. Bogotá: CINEP, 1977, p. 144.

⁵⁷ HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 689.

⁵⁸ Después de su posesión sancionó la Ley de libertad religiosa, la cual disponía que el Estado carecía de religión oficial. In: RODRIGUEZ SANIN, Javier Augusto. *Contribuição para uma história do protestantismo na Colômbia: A missão e a Igreja Presbiteriana (1856-1946)*. 1996. 293 f. Tese (Doutorado) - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, São Paulo, 1996, p. 42.

O governo aprovou seu pedido e Fraser escreveu à igreja escocesa, mas sua proposta foi respondida pela comissão presbiteriana de missões estrangeiras dos Estados Unidos. A Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, motivada pelas políticas de tolerância religiosa do governo colombiano, decidiu começar um trabalho missionário na Colômbia.⁵⁹

1.2.2 A entrada da Igreja Presbiteriana na Colômbia

O primeiro pastor presbiteriano, que veio dos Estados Unidos, chegou à Colômbia em 1856 e começou um trabalho missionário em várias cidades, com ênfase na educação.⁶⁰ Esta situação teve oposição da Igreja Católica e de setores católicos da sociedade. São registradas várias hostilidades sofridas, como relata Rodriguez Sanín: “[...] espionavam as pessoas que assistiam aos cultos, apedrejaram duas vezes a casa onde se faziam os serviços, apareceram vários letreiros em paredes, próxima da casa de cultos como ‘abaixo com o colégio’ e ‘morte aos ministros protestantes’”.⁶¹

A Igreja Presbiteriana tinha, assim, como opositores a setores católicos e do Partido Conservador, mas também, ao que parece, setores do Partido Liberal os apoiavam e se converteram em seus aliados. Há cartas que manifestam o interesse do presidente Tomás Cipriano de Mosquera, 1861- 1863, do partido Liberal, em que se pede aos missionários presbiterianos que traíam mais missionários para estabelecer mais igrejas e colégios em todo o país.⁶²

O ambiente para a Igreja Presbiteriana era propício, essas circunstâncias faziam que ela pudesse ter um papel com relevância política e poder crescer em toda Colômbia. As políticas adotadas pelo Partido Liberal eram favoráveis para a consolidação do presbiterianismo e para a chegada de outras denominações religiosas protestantes. Mesmo assim, a Igreja Presbiteriana teve um crescimento lento, como ator político não se fez relevante e tampouco chegaram ao país mais igrejas protestantes.⁶³

Como poderia explicar-se então que essa igreja não se tornou um ator político importante e que não cresceu para tornar-se uma igreja com presença nacional?

⁵⁹ *Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the U.S.A.*, 1855 apud RODRIGUES SANIN, 1996, p. 45.

⁶⁰ RODRIGUEZ SANIN, 1996, p. 51.

⁶¹ “[...] Espiaban a las personas que asistían a los cultos, apedrearon dos veces la casa en donde se realizaban los servicios, aparecieron varios letreros en paredes cerca de la casa de cultos como ‘abajo con el colegio’ y ‘muerte a los ministros protestantes’”. In: RODRIGUEZ SANIN, 1996, p. 52.

⁶² BIDEKAIN, 2004, p. 300.

⁶³ RODRIGUEZ SANIN, 1996, p. 58.

Rodriguez Sanín mostra três possíveis situações que poderiam ter motivado esses fatos. A primeira situação é a guerra civil que sacudiu os Estados Unidos, onde a igreja presbiteriana se viu afetada quando se dividiu em duas partes em cada lado do confronto, o que impediu que se recebesse da igreja dos Estados Unidos um maior apoio para a ampliação da missão;⁶⁴ segundo, a igreja dos EUA tinha pouco pessoal para fazer missões e privilegiou o envio de missionários ao México: “muitos dos missionários que estavam trabalhando [...] [em Colômbia] foram enviados posteriormente para o México e outros países”,⁶⁵ o que faz parecer que a Junta Missionária da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos não valorizou com tanta importância sua missão na Colômbia em relação a outros países;⁶⁶ e a terceira situação que se considera é a instabilidade política colombiana dos governos liberais. No tempo dos governos liberais de 1849 até 1886, se deram três golpes de estado, mais de nove guerras civis, pelo menos quarenta revoltas regionais e duas guerras contra o Equador.⁶⁷ Rodriguez Sanín finaliza sua análise afirmando: “compreende-se que seria difícil para um membro da Junta votar por enviar um missionário a um país em guerra, instável e de tão marcado caráter católico”,⁶⁸ afirmação que poderia mostrar a relação que há de forma inversa, entre a Igreja Católica e a primeira igreja protestante na Colômbia, como atores políticos. O marcado caráter do catolicismo mostra a capacidade da Igreja Católica fazer prevalecer seus interesses e de participar da relação do poder nas arenas institucionais do Estado. A Igreja Presbiteriana, ao contrário, participou fragilmente, desinteressada ou ausente na disputa pelos escassos recursos no jogo político.

1.2.3 Os governos Conservadores e o Estado Católico

No ano de 1884, Rafael Nuñez foi reeleito presidente da Colômbia. Sua habilidade política lhe permitiu ser presidente em quatro períodos: 1880-1882; 1884-1886; 1887-1892; e de 1892 até 1894, quando faleceu. Rafael Nuñez politicamente passou a ser da tendência liberal radical a liberal em 1880, e depois passou a liberal independentista em 1886, conseguindo fazer coligação com o Partido Conservador. Em 1886, procurou a construção de

⁶⁴ RODRIGUEZ SANIN, 1996, p. 58.

⁶⁵ Muchos de los misioneros que estaban trabajando [...] [en Colombia] fueron enviados posteriormente para México y otros países. (Tradução nossa) In. RODRIGUEZ SANIN, 1996, p. 59.

⁶⁶ BIDEGAIN, 2004, p. 301.

⁶⁷ RODRIGUEZ SANIN, 1996, p. 59.

⁶⁸ Se comprende que sería difícil para a un miembro de la Junta votar por enviar un misionero a un país en guerra, inestable y de tan marcado carácter católico. (Tradução nossa). In. RODRIGUEZ SANIN, 1996, p. 60.

um partido nacionalista, mas os fatos históricos mostram que ele, a partir desse ano, representou interesses do Partido Conservador.⁶⁹

Na primeira reeleição de Nuñez à presidência Colômbia vivia uma nova instabilidade política e o Estado estava quase falido. Nuñez procurou governar com uma posição política nacionalista e conservadora, o que originou levantamentos armados que foram sufocados totalmente por seu governo nos finais de 1885, situação que lhe permitiu sua consolidação na presidência e a estabilidade de seu governo.⁷⁰

Aproveitando essa conjuntura, convocou para a criação de uma nova constituição política para a regeneração do país. Foram nomeados dois delegados por cada um dos nove estados que então existiam na Colômbia e todos eram do Partido Conservador ou eram “independentes”.⁷¹

A constituição definiu com bastante clareza os aspectos políticos do projeto de Nuñez e dos regeneradores. O objetivo central era claro: se tratava de garantir a ordem do país. E se confiava que a ordem se apoiaria sobre uma série de elementos básicos: a centralização radical do poder público, o fortalecimento dos poderes do executivo, o apoio à Igreja Católica e a utilização da religião como força educativa e de controle social.⁷²

“É fundamental ter claro esta evolução, se se quer entender o significado do tipo de sociedade e igreja que se instaura a partir da penúltima década do século XIX e que perdura por quase 100 anos”.⁷³ A esse período histórico de governo de Rafael Nuñez se conhece como a Regeneração e as pessoas que estavam no governo, com ele, os regeneradores.

A regeneração constituiu na história da Colômbia o período no qual o projeto político do conservadorismo e da igreja se impôs definitivamente. Esse projeto se fundamentou em uma concepção da ordem social e política em que a igreja se constituiu no fator fundamental da coesão da sociedade e o liberalismo se concebe como uma escola de pensamento alheia à nação, à qual era inerente à dissolução. Fundamentou-se, igualmente, na moralização das condutas públicas e privadas dos cidadãos através de diversos mecanismos de controle social, como requisitos para garantir a existência da nação e o estabelecimento de um regime de produção de

⁶⁹ HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 736- 806.

⁷⁰ HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 764- 780.

⁷¹ HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 781.

⁷² La Constitución definió con bastante claridad los aspectos políticos del proyecto de Nuñez y de los regeneradores. El objetivo central era claro: se trataba de garantizar el orden del país. Y se confiaba que el orden se apoyaría sobre una serie de elementos básicos: la centralización radical del poder público, el fortalecimiento de los poderes del ejecutivo, el apoyo a la iglesia católica y la utilización de la religión como fuerza educativa y de control social. (Tradução nossa) In. MELO, Jorge Orlando. *Nueva historia de Colombia*. Bogotá: planeta, 1989, vol I, p. 48.

⁷³ Es fundamental tener claro esta evolución si se quiere entender el significado del tipo de sociedad e iglesia que se instaura a partir de la última década del siglo XIX y que perdura por casi 100 años. (Tradução nossa) In. BIDEKAIN, 2004, p. 251.

verdade, dito é, na articulação de instituições, intelectuais e saberes para a produção de uma única forma de explicar o universo físico e social.⁷⁴

A nova Constituição política permitiu que se mantivesse a tolerância religiosa em relação à Igreja Presbiteriana, mas com muitas restrições e limitações. No preâmbulo da constituição se declarou a religião católica como a religião da nação, “invocando a deus como fonte suprema de toda autoridade, declara que a religião católica, apostólica, romana é a da nação, pelo qual os poderes públicos se obrigam a protegê-la e a fazê-la respeitar (...)”⁷⁵.

Assim “[...] se volta à união da igreja e o Estado”⁷⁶. Essa constituição, na organização administrativa do Estado, “marca o fim dos estados federais dominados pelo radicalismo liberal e a volta de um regime que poderia ser nomeado ‘cristandade republicana’ pela estreita aliança que se efetua entre a igreja [católica] e o Estado”.⁷⁷

Um ano depois, em 1887, no dia 13 de dezembro, assinou-se a concordata.⁷⁸ Dentre os pontos que se assinaram como acordos entre o Estado do Vaticano e o Estado Colombiano, destacam-se: o reconhecimento da religião católica como a religião colombiana e a obrigação dos funcionários públicos em fazê-la respeitar. A educação e a instrução pública nas universidades, colégios, escolas e demais centros de aprendizagens seriam de conformidade aos dogmas e à moral da religião católica. A eleição de novos arcebispos e demais cargos episcopais teriam que ser do agrado do presidente da República e como contrapartida o governo se comprometeu a restituir ou compensar os bens expropriados à Igreja Católica nos anos anteriores.⁷⁹

⁷⁴ La regeneración constituyó en la historia de Colombia el periodo en el cual el proyecto político del conservatismo y la iglesia se impuso definitivamente. Este proyecto se fundamentó en una concepción del orden social y político en el que la iglesia se constituye en el factor fundamental de cohesión de la sociedad y el liberalismo se concibe como una escuela de pensamiento ajena a la nación, a la que le era inherente la disolución. Se fundamentó, igualmente, en la moralización de las conductas públicas y privadas de los ciudadanos a través de diversos mecanismos de control social, como requisitos para garantizar la existencia de la nación, y en el establecimiento de un régimen de producción de verdad, es decir, en la articulación de instituciones, intelectuales y saberes para la producción de una única forma de explicación de universo físico y social. (Tradução nossa). In. URREGO, Miguel Ángel. *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia: de la guerra de los mil días a la constitución de 1991*. Bogotá: Universidad Central-DIUC, Bogotá: Siglo del Hombre, 2002, p. 41.

⁷⁵ “invocando a dios como fuente suprema de toda autoridad, declara que la religión católica, apostólica, romana es la de la nación, por lo cual los poderes públicos se obligan a protegerla y hacerla respetar (...)” (Tradução nossa) GONZALEZ, 1977, p. 156.

⁷⁶ Se vuelve a la unión de la Iglesia y el Estado. (Tradução nossa) In. DUSSEL, 1983, p. 170.

⁷⁷ Marca el fin de los estados federales dominados por el radicalismo liberal y la vuelta de un régimen que podemos denominar “cristiandad republicana” por la estrecha alianza que se efectúa entre la iglesia (católica) y el Estado. (Tradução Nossa) GONZALEZ, 1977, p. 156.

⁷⁸ ROUX, 1981, p. 1.

⁷⁹ ROUX, 1981, p. 3.

Desta forma, o triunfo do catolicismo tradicionalista e intransigente em nossa sociedade, com o “adendo” de receber o amparo estatal (algo não visto em outras latitudes latino-americanas na época) a seu projeto de sociedade e igreja, fez que a Igreja Católica se encontrasse muito pouco preparada para confrontar-se com o mundo pluralista que a circundava cada vez mais com o advento do novo século.⁸⁰

O século XIX terminou com um governo de corte nacionalista e conservador que se definia como regenerador. O poder político, econômico e militar foi concentrado em uma elite que, em sua maioria, era de fazendeiros e que territorialmente centralizou o governo, a vida política e social a partir da cidade de Bogotá, com o apoio ideológico da Igreja Católica para sua legitimação e controle social.⁸¹

Essa situação teve a oposição do Partido Liberal com seu programa político, que, entre outros pontos, tinha como proposta “a liberdade absoluta e a igualdade de todos os cultos em todos os povos, [...] a liberdade absoluta da imprensa, [...] a secularização da política [...] e, como consequência, a separação da igreja e o Estado [...]”.⁸²

Em 1898, uma artimanha eleitoral favoreceu o candidato da situação Manuel Antonio Sanclemente e gerou uma guerra civil. O setor mais revolucionário do Partido Liberal, liderado por Rafael Uribe Uribe, toma as armas contra o governo e o Partido Conservador. A essa guerra se deu o nome da Guerra dos Mil Dias, pelo tempo que durou, desde o ano de 1898 até 1902.⁸³

Nessa guerra a Igreja Católica mostrou uma posição intransigente e defesa incondicional do governo e do Partido Conservador. Os comentários que fizeram circular o setor hierárquico da igreja por meio de suas pastorais tinham afirmações como: “[...] os povos e indivíduos contagiados da peste do liberalismo são castigados por Deus [...]”.⁸⁴ Havia outras mais instigantes como:

Um pequeno episódio da grande guerra que faz a revolução à igreja... o povo crente... tem conhecido perfeitamente do que se trata. Seu sentido católico lhe tem dito que a guerra atual é guerra que se faz, não tanto contra o governo da República

⁸⁰ De esta forma, el triunfo del catolicismo tradicionalista e intransigente en nuestra sociedad, con el “añadido” de recibir el amparo estatal (algo no visto en otras latitudes latinoamericanas en la época) a su proyecto de sociedad e iglesia, hizo que la iglesia católica se encontrara muy poco preparada para confrontarse con el mundo pluralista que la circundaba cada vez más con el advenimiento del nuevo siglo. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004p. 279.

⁸¹ URREGO, 2002, p. 56.

⁸² La libertad absoluta y la igualdad de todos los cultos en todos los pueblos, [...] la libertad absoluta de prensa, [...] la secularización de la política [...] y como consecuencia, la separación de la iglesia y el Estado [...]. (Tradução nossa) In. GONZALEZ, 1977, p. 186.

⁸³ HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 799- 808.

⁸⁴ Los pueblos e individuos, contagiados de la peste del liberalismo, son castigados por Dios [...]. (Tradução nossa) In. GONZALEZ, 1977, p. 160.

quanto à religião de Jesus Cristo, e por isso se apresentam em grupos numerosos pedindo armas e dispostos a derramar até a última gota de seu sangue em defesa da religião...Desse gosto à verdade católica e dessa aversão ao erro funesto do liberalismo, nasce esse belo grito de nossos bons católicos: vamos defender a Religião! Sim, valentes soldados de Cristo: guerra de religião é a atual guerra e vocês querem lutar nas batalhas do Senhor.⁸⁵

O final do século XIX se deu com uma guerra, singela conclusão do que foi a construção do Estado colombiano e do papel de seus atores políticos a partir da independência. O poder do governo dos regeneradores demonstrou uma vez mais com sua vitória, que contou com o apoio de fatores exógenos dos Estados Unidos, levando a que se perpetuara o *status quo*.⁸⁶

1.3 O Século XX: da Guerra dos Mil Dias à Violência

As primeiras luzes do século XX chegaram com os cantos de guerra que se entoavam na Igreja Católica: “Se o liberalismo, pois, faz a guerra a Deus, dever de todo católico é lutar à medida de suas forças. Temos segurança infalível da vitória, porque a Deus se lhe poderá combater, mas não se lhe vence [...]”.⁸⁷ Era um ambiente belicista que se alimentava permanentemente. A “paz” somente foi possível quando os confrontos afetaram os interesses dos Estados Unidos no canal de Panamá, que ainda era território colombiano.⁸⁸

Na relação política de interesses e dominação do final do século XIX, até meados do século XX, podem-se encontrar os seguintes elementos que caracterizam este período da Colômbia: do ano de 1886 até 1934 governou o Partido Conservador, tendo como aliada a Igreja Católica; Panamá deixa de ser território colombiano e se converte em um Estado soberano; aconteceram fatos violentos de relevância política que foram mostrados como fatos isolados; o Partido Comunista foi criado em 1930 e aliou-se ao Partido Liberal, mas desde sua

⁸⁵ Un pequeño episodio de la gran guerra que hace la revolución a la iglesia... el pueblo creyente... ha conocido perfectamente de lo que se trata. Su sentido católico le ha dicho que la guerra actual es guerra que se hace, no tanto contra el gobierno de la República, cuanto a la Religión de Jesucristo, y por eso se presentan en grupos numerosos pidiendo armas, y dispuestos a derramar, hasta la última gota de su sangre en defensa de la Religión... De ese gusto a la verdad católica y de esa aversión al error funesto del liberalismo, nace ese grito hermoso de nuestros buenos católicos: Vamos a defender la Religión! Si, valientes soldados de Cristo: guerra de religión es l actual guerra, y vosotros queréis pelear las batallas del Señor. (Tradução nossa) In. GONZALEZ, 1977, p. 161.

⁸⁶ SANTOS MOLANO, Enrique. La guerra de los mil días. *Credencial Historia*, Bogotá, n.173, maio, 2004.

⁸⁷ Si el liberalismo, pues, hace la guerra a dios, deber de todo católico es luchar a la medida de sus fuerzas. Tenemos seguridad infalible de la victoria, porque a dios se le podrá combatir pero no se le vence [...]. (Tradução nossa) In. GONZALEZ, 1977, p. 161.

⁸⁸ JARAMILLO, Carlos Eduardo. El tratado del Wisconsin. Noviembre 21 de 1902. *Credencial Historia*, Bogotá, n. 117, setembro, 1999.

criação sofreu perseguições;⁸⁹ o Partido Liberal volta ao governo de 1930 até 1946 com a oposição do Partido Conservador e a Igreja Católica.⁹⁰

1.3.1 Os governos Conservadores nos albores do Século XX

No dia 21 de novembro de 1902, assina-se o tratado de paz que põe fim à guerra dos mil dias. O tratado tem por nome “Wisconsin”, que é o nome do barco da marinha dos Estados Unidos que se encontrava em mares colombianos no departamento de Panamá, protegendo os interesses da empresa estadunidense que estava construindo o canal.⁹¹

Na Guerra dos Mil Dias, o Partido Liberal estava perdendo todas as batalhas no território nacional, menos no Panamá, onde as tropas do governo foram cercadas em uma velha estrutura da cidade de Panamá, mas ali “receberam o amparo dos canhões dos barcos e dos rifles dos marinheiros estadunidenses localizados na via férrea que unia os dois oceanos”,⁹² onde estavam as obras para abrir o canal.

Com os canhões estadunidenses apontando para os portos e as ameaças de sua intervenção direta levam ao general Herrera [do Partido Liberal] a aceitar o oferecimento dos norte-americanos para que dentro de seu navio símbolo, o Wisconsin, ancorado no porto da cidade de Panamá, se reuniu as comissões das forças beligerantes para acordar um tratado de paz.⁹³

Sob forma de ameaça externa aconteceu a paz na Colômbia, mas foi uma paz forçada e não um fruto de acordos e superação de todos os problemas que se tinham criado. “Quer dizer, as diferenças entre liberais e conservadores e na mesma igreja não acabaram com o fim da guerra [...]”,⁹⁴ mas o acordo favorecia aos interesses dos Estados Unidos sobre o departamento de Panamá.

⁸⁹ LOZANO GUILLÉN, 2006, p. 39.

⁹⁰ BIDEGAIN, 2004, p. 373 – 419.

⁹¹ JARAMILLO, Carlos Eduardo. El tratado del Wisconsin. Noviembre 21 de 1902. *Credencial Historia*, Bogotá, n. 117, setembro, 1999.

⁹² Recibieron el amparo de los cañones de los barcos y de los fusiles de los marines estadounidenses apostados en la vía férrea que unía los dos océanos. (Tradução nossa) In. JARAMILLO, Carlos Eduardo. El tratado del Wisconsin. Noviembre 21 de 1902. *Credencial Historia*, Bogotá, n. 117, setembro, 1999.

⁹³ Con los cañones estadounidenses apuntados hacia los puertos y la amenaza de su intervención directa llevan al general Herrera a aceptar el ofrecimiento de los norteamericanos para que en su buque insignia, el Wisconsin, fondeado en el puerto de Ciudad de Panamá, se reúnan las comisiones de las fuerzas beligerantes para acordar un tratado de paz. (Tradução nossa) In. JARAMILLO, Carlos Eduardo. El tratado del Wisconsin. Noviembre 21 de 1902. *Credencial Historia*, Bogotá, n. 117, setembro, 1999.

⁹⁴ Es decir, las diferencias entre liberales y conservadores y la misma iglesia no acabaron con el fin de la guerra. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p 376.

A 3 de novembro de 1903 [...] [se deu] a sublevação de uma guarnição [militar] na cidade de [Panamá] e proclamou a independência do istmo. Foi indispensável o suborno dessa força, porque, desse a Chancelaria, a revolução não tinha em seu favor a opinião do Departamento [de Panamá]. Outras forças [militares] que nesse momento chegaram à cidade de Colón se renderam obrigadas pelo navio de guerra norte-americano Nashville, essa intervenção impediu o restabelecimento da ordem por parte do governo da Colômbia. Dez dias depois [...] Estados Unidos reconheceu formalmente como república o Departamento colombiano rebelde [...] e no final do ano declarou que não permitia a ocupação do território panamenho por tropas colombianas.⁹⁵

Não é possível afirmar que a intervenção dos Estados Unidos sob ameaça e sua forte influência na separação do Panamá fosse o fator que levou ao fim das guerras. Mas foi, sem dúvida, um fator importante que assinala elementos da política desse país em relação à Colômbia.

“Com o fim da guerra se deu um novo enfrentamento, já não nos campos de batalha, senão nos novos cenários de participação política que acompanham a nascente indústria, as cidades; aí a nova cruzada eclesial será a campanha moralizadora [...]”.⁹⁶ O Partido Liberal buscou acercar-se da Igreja Católica pedindo-lhe que não apoiasse o Partido Conservador: “o catolicismo na Colômbia não necessita a interessada defesa do conservadorismo; ao contrário, prejudica-a. O futuro da Colômbia depende de que a igreja rompa esse companheirismo e assumo seu papel de paz”.⁹⁷ O liberalismo não teve resultados positivos, a Igreja Católica seguiu com suas tradicionais posturas políticas e, em 1916, considerou pecado mortal a leitura de jornais liberais.⁹⁸

Desde finais da guerra dos mil dias até a década dos anos de 1930, os liberais não tiveram nenhuma capacidade política para ameaçar o controle do governo em mãos do Partido Conservador nem de questionar as relações entre a instituição eclesiástica e o Estado.⁹⁹

⁹⁵ El 3 de noviembre de 1903 [...] [se dio] la sublevación de una guarnición [militar] en la ciudad de [Panamá] y proclamó la independencia del istmo. Fue indispensable el soborno de esa fuerza, porque, dijo la Cancillería, la revolución no tenía en su favor la opinión del Departamento [de Panamá]. Otras fuerzas [militares] que en ese momento llegaron a la ciudad de Colón se rindieron obligadas por el buque de guerra norteamericano Nashville, esa intervención impidió el restablecimiento del orden por parte del gobierno de Colombia. Diez días después [...] Estados Unidos reconoció formalmente como república el Departamento colombiano rebelde [...] e a finales del año declaró que no permitía la ocupación del territorio panameño por tropas colombianas. (Tradução nossa) In. HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 816.

⁹⁶ Con el fin de la guerra se Dio un nuevo enfrentamiento, ya no en los campos de batalla, sino en los nuevos escenarios de participación política que acompañan a la naciente industria, las ciudades; allí la nueva cruzada eclesial será la campaña moralizadora [...]. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 377.

⁹⁷ El catolicismo en Colombia no necesita la interesada defensa del conservatismo; al contrario, la perjudica. El porvenir de Colombia depende de que la Iglesia rompa ese compañerismo y asuma su papel de paz. (Tradução nossa) In. GONZALEZ, 1977, p. 196.

⁹⁸ GONZALES, 1977, p. 197.

⁹⁹ BIDEGAIN, 2004, p. 378.

Somente três fatos rompem a aparente tranquilidade da ordem nesses tempos: o levantamento armado indígena de Quintin Lame, a chacina das Bananeras e a criação do Partido Comunista.

Mas esses três fatos olhados com mais cuidado podem ajudar a compreender como foi mudando a situação social, política e econômica do país. Nos indígenas mostra-se a luta pela terra concentrada em poucas mãos. O massacre das Bananeras poderia ser interpretado como o trânsito de um país eminentemente agrário para outro de agroindústria com um nascente setor operário. E no surgimento do Partido Comunista, a construção de um novo ator político que era fruto de um novo momento e que buscava responder às necessidades agrárias, como o mostra a forma de sua inserção nas lutas pela terra, mas também nas greves com o setor operário e, ainda mais, querendo disputar ideológica e politicamente o modelo de nação à classe governante da elite conservadora e da Igreja Católica.¹⁰⁰

No governo conservador de José Vicente Concha, 1914-1918, deu-se um fato sem precedentes, um líder indígena da etnia Paez, Manuel Quintin Lame Chantre, organizou, em 1914, um movimento indígena em armas para defender suas terras e recuperar as que se encontravam em mãos de fazendeiros.¹⁰¹ “O levantamento indígena organizado por Quintín Lame destaca-se não só pelo fato de ser a primeira grande mobilização indígena do século XX em território colombiano, mas também porque sua plataforma de luta inspirou os posteriores movimentos indígenas [...]”.¹⁰² Manuel Quintin Lame foi reprimido e levado à cadeia em 1917, mas o movimento indígena já tinha tomado força dentro das comunidades indígenas.

No começo do século XX, uma empresa dos Estados Unidos, a United Fruit Company, fez investimentos para explorar, com cultivos de banana, terras de uma vasta região colombiana.¹⁰³ “As favoráveis condições de produção e exportação somente se viram interrompidas por duas conjunturas: a da grande depressão [econômica] e da segunda guerra mundial”.¹⁰⁴

Essa situação viu-se refletida nas condições de trabalho e direitos das pessoas empregadas na empresa bananeira, o que levou, nos finais de 1928, a uma greve onde participaram mais de vinte e cinco mil operários da United Fruit Company. A resposta do

¹⁰⁰ LOZANO GUILLÉN, 2006, p. 39.

¹⁰¹ FALS BORDA, 2009, p. 66.

¹⁰² LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. A questão indígena na Colômbia: movimentos indígenas, políticas indigenistas e conflito armado. In. Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais. *I Reunião de estudos ascensão de movimentos indigenistas na América do Sul e possíveis reflexos para o Brasil*. Brasília: 2004, p. 12.

¹⁰³ ELÍAS CARO, Jorge Enrique. *La masacre obrera de 1928 en la zona bananera del Magdalena- Colombia*. Una historia inconclusa. Argentina: Andes vol.22 no.1, Jan-Jun, 2011.

¹⁰⁴ Las favorables condiciones de producción y exportación sólo se vieron interrumpidas por dos coyunturas: la de la Gran Depresión y la de La Segunda Guerra Mundial. (Tradução nossa) In. ELÍAS CARO, Argentina: Andes vol.22 no.1, Jan-Jun, 2011.

governo colombiano foi de apoio total à empresa estadunidense, a militarização da região e a declaração da ilegalidade da greve. O desfecho foi um grande massacre dos operários em greve cometida pelo exército colombiano e, ao parecer, com possível apoio de forças dos Estados Unidos, o que é considerado na análise de alguns historiadores colombianos como dias que mudaram a história desse país.¹⁰⁵

As primeiras crônicas que saíram sobre os resultados de mortes antes de ter uma notícia oficial mais ampla, falava de 8 mortos e 20 feridos. Uma semana depois, nessa mesma fonte, se falava já de 100 mortos e 238 feridos. Enquanto as fontes oficiais de forma reservada e em comunicação diplomática, informavam que eram mais de 1.000 os mortos. Cifra que, segundo os sobreviventes e narrações da época da chacina das Bananeras superaram os mil massacrados, até o ponto que os vagões do trem iam cheios de cadáveres, aos quais enterravam em valas recônditas ainda desconhecidas.¹⁰⁶

O Partido Comunista foi criado “[...] em 1930, porém o movimento comunista na Colômbia, sob a influência da Internacional Comunista, começou antes, na década dos anos vinte, inspirado na criação dos partidos comunistas no cone sul e [...] na Revolução de Outubro de 1917 [...]”.¹⁰⁷

O surgimento do Partido Comunista na Colômbia mostra o fortalecimento de um novo setor que se constituiu em ator político, fruto de setores operários e de outros setores como os camponeses, que contrariavam a classe governante e a ordem vigente dentro das mudanças que aconteciam no país.

O processo de urbanização e industrialização do país, assim como o crescimento da cobertura educativa, o auge dos movimentos socialistas e comunistas em nível continental e a configuração dos partidos pela presença de jovens dirigentes que exigiam uma discussão das organizações, somando aos esboços de autonomia por parte de certos intelectuais possibilitaram a irrupção de um novo país nos anos vinte.¹⁰⁸

¹⁰⁵ ARCHILA NEIRA, Mauricio. *Sangre en la plantación*. Revista Semana. Disponível em: < <http://www.semana.com/conflicto-armado/sangre-plantacion/118421-3.aspx> >, Acesso em: 2 Agos. 2012

¹⁰⁶ Las primeras crônicas que salieron sobre los resultados de muertes antes de tener un reporte oficial más amplio, mencionaban 8 muertos y 20 heridos. Una semana después en esas mismas fuentes se hablaba ya de 100 muertos y 238 heridos. Mientras tanto, las fuentes oficiales de manera reservada y en comunicaciones diplomáticas, comunicaban que eran más de 1.000 los muertos. Cifra que, según sobrevivientes y narraciones de la época la Matanza de las Bananeras sobrepasó los mil masacrados, hasta el punto que los vagones del tren iban llenos de cadáveres, a los cuales enterraban en fosas recônditas aún desconocidas. (Tradução nossa) In: ELÍAS CARO, Argentina: Andes vol.22 no.1, Jan-Jun, 2011.

¹⁰⁷ “[...] en 1930, aunque realmente el movimiento comunista en Colombia, bajo la influencia de la Internacional Comunista, comenzó antes, en la década de los años veinte, inspirado en la creación de partidos comunistas en el cono sur y [...] en la Revolución de Octubre de 1917[...]. (Tradução nossa) In: LOZANO GUILLÉN, Carlos. *Ochenta años del Partido Comunista Colombiano*. Disponível em: < <http://carloslozanoguillen1.blogspot.com.br/2010/07/ochenta-anos-del-partido-comunista.html> >, Acesso em: 20 jul. 2012.

¹⁰⁸ El proceso de urbanización e industrialización del país, así como el crecimiento de la cobertura educativa, el auge de los movimientos socialistas y comunista a nivel continental y la reconfiguración de los partidos gracias a

Essas situações levaram à perda da hegemonia conservadora no governo nas eleições de 1930. Situação que, além do contexto descrito, foi originada pela confusão criada pela Igreja Católica em seu papel político do lado do Partido Conservador. O arcebispo de Bogotá, Herrera Restrepo, apoiou como igreja a candidatura à presidência da República do General Alfredo Vásquez Cobo, mas a direção do Partido Conservador decidiu candidatar a Guillermo Valencia, o que dividiu o partido e sua base em dois.¹⁰⁹

O fim da hegemonia conservadora em 1930, produto do desgaste político dos conservadores, de suas atuações repressivas contra os movimentos sociais e da profunda crise econômica de fins dos anos vinte, se deu em um contexto político-religioso confuso pela incapacidade do clero para unificar o conservadorismo em torno a um só candidato. [...] Desta maneira, a divisão entre conservadores, propiciada pela hierarquia eclesiástica, facilitou a subida ao poder dos liberais.¹¹⁰

1.3.2 A volta dos Liberais e as mudanças no contexto da década dos anos 1930

O Partido Liberal tomou a direção do governo entre os anos de 1930 até 1946. Nesse período, o liberalismo buscou impor seu projeto político, tendo muitas vezes como aliado o Partido Comunista e politicamente a Igreja Católica passou a ser oposição ao lado do Partido Conservador.

“Os velhos conflitos entre liberais e conservadores renasceram uma vez mais, adquirindo um radicalismo insuspeitado [...] [em várias regiões] onde se propôs, por parte dos conservadores, a desobediência civil, a não entrega de prefeituras e o atentado pessoal”,¹¹¹ o que significou que começou novamente a gerar-se um ambiente de hostilidade.

A Igreja Católica teve uma forte participação em fatos violentos por meio de párocos, bispos e comunidades religiosas.¹¹² Criaram propagandas apelativas, desqualificando

la presencia de jóvenes dirigentes que exigían un replanteamiento de las organizaciones, sumado a los esbozos de autonomía por parte de ciertos intelectuales, posibilitaron la irrupción de un nuevo país en los años veinte. (Tradução nossa) In. URREGO, 2002, p. 81.

¹⁰⁹ GONZALES G, Fernan E, 1977, p. 200.

¹¹⁰ El fin de la hegemonía conservadora en 1930, producto del desgaste político de los conservadores, de sus actuaciones represivas en contra de los movimientos sociales y de la profunda crisis económica de finales de los años veinte., se dio en un contexto político-religioso enrarecido por la incapacidad del clero para unificar al conservatismo en torno a un solo candidato. [...] De esta manera, la división entre conservadores propiciada por la jerarquía eclesiástica facilitó la subida al poder de los liberales. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 378.

¹¹¹ Los viejos conflictos entre liberales y conservadores renacieron una vez más, adquirieron una radicalidad insospechada [...] [en varias regiones] donde se propuso, por parte de los conservadores, la desobediencia civil, la no entrega de alcaldías y el atentado personal. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 379.

¹¹² BIDEGAIN, 2004, p. 379.

aos liberais de maçons e aos comunistas como uma peste. Procuravam retomar o controle do governo e frear as mudanças que estavam acontecendo. Uma propaganda feita pela Igreja Católica em 1930 para as eleições de vereadores de Bogotá, a capital da Colômbia, mostra isso:

Assim como não se pode ser católico e maçom ao mesmo tempo, tampouco se pode ser comunista e católico ao mesmo tempo. As Câmaras de vereadores não podem ser dos comunistas. Nas Câmaras de vereadores não podem entrar comunistas. A peste comunista se está infiltrando em todos os organismos da vida colombiana e constitui uma ameaça para o sentimento católico do povo e para as mesmas instituições da República. Perante o avanço comunista na Colômbia, que cada dia se perfila com maior perigo, é necessário tomar resoluções definitivas. Já passou o tempo para a contemplação passiva. Tem-se olhado a multiplicação dos adeptos e pressentindo os perigos, e há chegado também o momento de uma nova cruzada POR DEUS E PELA PÁTRIA.

Ninguém será alheio à luta. No meio está a tradição católica do país e a obrigação irrenunciável de defender a Bogotá dos males que se vislumbram. Faz algum tempo o comunismo era uma agrupação inofensiva; hoje é o flagelo do povo.

Se você é católico de verdade, apoie a lista oficial do DIRETÓRIO CONSERVADOR DE BOGOTÁ.¹¹³

No segundo governo liberal encabeçado por Alfonso López Pumarejo (1934- 1938), começou-se uma reforma constitucional que buscava entregar as terras ociosas das grandes fazendas aos camponeses, ter um maior controle da economia e separar as relações da igreja e o Estado, assim como tirar a igreja católica o monopólio da educação.¹¹⁴ Outro autor que analisa este período explica: “[...] se estabeleceu a liberdade de consciência e de cultos, se reconheceu a função social da propriedade privada [...], se reconheceu o direito à greve, a religião católica deixou de ser a [religião] oficial do país e se iniciou uma política de tributação”.¹¹⁵ Começou-se uma campanha de reforma à concordata e se suprimiram da constituição os artigos que concediam privilégios à Igreja Católica.¹¹⁶

¹¹³ Así como no se puede ser católico y masón al mismo tiempo, tampoco se puede ser comunista y católico al mismo tiempo. Los Consejos Municipales no pueden ser de los comunistas. A los Consejos Municipales no pueden entrar comunistas. Los católicos no pueden votar por los comunistas. La peste comunista se está infiltrando en todos los organismos de la vida colombiana y constituye una amenaza para el sentimiento católico del pueblo y para las mismas instituciones de la República. Frente al avance comunista en Colombia, que cada día se perfila con mayor peligro, es necesario tomar resoluciones definitivas. Ha pasado ya el tiempo para la contemplación pasiva. Hemos visto la multiplicación de los adeptos y presintiendo los peligros, y ha llegado también el momento de una nueva cruzada POR DIOS Y POR LA PATRIA.

Nadie será ajeno a la lucha. Está por medio la tradición católica del país y la obligación irrenunciable de defender a Bogotá de los males que se vislumbran. Hace algún tiempo el comunismo era una agrupación inofensiva; hoy es el flagelo del pueblo.

Si usted es católico de verdad, apoye la lista oficial del DIRECTORIO CONSERVADOR DE BOGOTÁ. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, 8.

¹¹⁴ BIDEGAIN, 2004, p. 381.

¹¹⁵ (...) se estableció la libertad de conciencia y de culto, se reconoció la función social de la propiedad privada (...), se reconoció el derecho a huelga, la religión católica dejó de ser la oficial del país y se inició una política de tributación. SANIN, 1996, p. 202.

¹¹⁶ ROUX, 1981, p. 18.

A resposta de setores conservadores e da Igreja Católica, comparando a situação da Colômbia com a guerra civil espanhola de 1936, foi de ameaças de guerra. Os conservadores fundamentaram seu discurso com bases teológicas tomadas de Tomás de Aquino. Chamavam à necessidade de justiça e à construção da moral cristã: “a guerra é uma obrigação de consciência. Assim o ensina a escola tomista”.¹¹⁷

As tensões entre o governo, Partido Liberal e o Partido Comunista como aliado, e a oposição, Partido Conservador e a Igreja Católica, eram muito fortes. “Por momentos se acreditou que iam se renovar as lutas religiosas do século passado. Acentuou-se o anticlericalismo liberal e o antiliberalismo católico”.¹¹⁸

Com os programas que desenvolveram os governos liberais, a situação política, social e econômica da Colômbia mudou. Os governos do Partido Liberal, iniciados em 1930, introduziram elementos para essas mudanças. Os movimentos agrários se fortaleceram, liderados pelo Partido Comunista e por Jorge Eliécer Gaitán, que era uma liderança muito popular, vinculada ao Partido Liberal.

Os contrastes entre a cidade e o campo se aguçaram pelas diferenças econômicas e pela defeituosa distribuição da riqueza produzida pelo auge industrial. Um primeiro intento de modificar a situação, especialmente a agrária, foi (do governo liberal em 1934) com suas importantes inovações políticas, econômicas e religiosas. Mas essas inovações, efetuadas sob o impulso da hegemonia liberal, começaram a delinear o conflito com o partido conservador, que tinha ideias muito distintas sobre essas soluções.¹¹⁹

De 1938 a 1942, foi presidente pelo Partido Liberal, Eduardo Santos. Santos, ao que parece, pertencia a outra tendência liberal que moderou as reformas que o governo de López Pumarejo tinha iniciado. “Do ponto de vista religioso, a presidência de Santos trouxe um clima de paz [...]”.¹²⁰ Mas essa situação de tranquilidade foi de curto tempo por dois motivos: primeiro, as mudanças que tinham começado a partir de 1934 se haviam entronizado bem com a nascente industrialização, a crescente urbanização e as reivindicações de setores

¹¹⁷ La guerra es una obligación de conciencia. Así lo enseña la escuela tomista. (Tradução nossa) In. BIDEAIN, 2004, p. 380.

¹¹⁸ Por momentos se creyó que iban a renovarse las luchas religiosas del siglo pasado. Se acentuó el anticlericalismo liberal y el antiliberalismo católico. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 14.

¹¹⁹ Los contrastes entre la ciudad y el campo se agudizaron por las diferencias económicas y por la defectuosa distribución de la riqueza producida por el auge industrial. Un primer intento de modificar la situación, especialmente la agraria, fue la (del gobierno liberal en 1934) con sus importantes innovaciones políticas, económicas y religiosas. Pero estas innovaciones, efectuadas bajo el impulso de la hegemonía liberal, empezaron a subrayar el conflicto con el partido conservador, que tenía ideas muy distintas sobre tales soluciones. (Tradução nossa) In. FALS BORDA, 2009, p. 156.

¹²⁰ Desde el punto de vista religioso la presidencia de Santo trajo un clima de paz [...]. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 21.

sindicalizados e agrários que sofriam os efeitos da crise econômica surgida em nível mundial em 1929; e, como segundo motivo, nas consultas internas do Partido Liberal se escolheu como candidato à presidência, no período de 1942-1946, novamente a Alfonso López Pumarejo, escolha que não só incomodou a Igreja Católica e o Partido Conservador, mas também aos setores mais oligarcas do Partido Liberal.

No início da década de 40, percebeu-se a proximidade de uma grave crise social. A classe dirigente não estava disposta a ceder de seus privilégios, além de estar dividida na forma de proceder. O clamor popular, por ter um melhor lugar dentro do “sistema”, foi ignorado, frustrado ou reprimido. Nessa sociedade semimoderna e semitradicional, economicamente instável e politicamente polarizada com o despertar progressivo das massas, surgiu o movimento político de Jorge Eliecer Gaitán que começou a capitalizar o descontentamento popular.¹²¹

Em 1942, Alfonso López Pumarejo foi eleito presidente pela segunda ocasião. “O mundo inteiro estava pendente da guerra europeia, a qual influiu na Colômbia [...], no mercado começou a notar-se a escassez de muitos artigos [...] como maquinarias, drogas, e veículos automotores”.¹²² “Por outra parte, o partido liberal estava profundamente dividido. Uns queriam que se fizessem as reformas substanciais à constituição, outros opinavam por uma pausa no desenvolvimento delas”.¹²³

Com o segundo governo de Alfonso López continuaram as mudanças. Deu-se continuidade à reforma da concordata que tinha começado em sua administração passada. “Embora o congresso aprovasse, em 1942, uma nova concordata, o governo se absteve de fazer a mudança respectiva com o Vaticano, condição necessária para sua vigência, temendo que se desencadeasse uma luta religiosa”.¹²⁴ O que mostra que, apesar de López manter no seu segundo mandato a busca de mudanças, a situação política e social o levou a ser mais cauteloso.

¹²¹ Al inicio de la década de los 40 se percibió la proximidad de una grave crisis social. La clase dirigente no estaba dispuesta a ceder sus privilegios, además, estaba dividida sobre la manera de proceder. El clamor popular por tener mejor lugar dentro del “sistema” fue ignorado, frustrado o reprimido. En esta sociedad semimoderna y semitradicional, económicamente inestable y políticamente polarizada con el despertar de las masas, surgió el movimiento político de Jorge Eliecer Gaitán que empezó a capitalizar el descontento popular. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 21

¹²² El mundo estaba pendiente de la guerra europea, la cual habría de influir en Colombia [...] en el mercado principió a notarse la escasez de muchos artículos [...] como maquinarias, drogas y vehículos automotores. (Tradução nossa) In. HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 909.

¹²³ Por otra parte, el partido liberal estaba hondamente dividido. Unos querían que se llevasen a cabo reformas sustanciales en la constitución, otros opinaban por una pausa en el desarrollo de éstas. (Tradução nossa) In. HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 909.

¹²⁴ Aunque el congreso aprobó en 1942 un nuevo concordato, el gobierno se abstuvo de hacer el canje respectivo con el Vaticano, condición necesaria para su vigencia, temiendo que se desencadenara una lucha religiosa. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 22.

Nesse período, o Partido Comunista liderou a principal central sindical do país e o governo fez convênios tecnológicos com a União Soviética. “Para a oligarquia, essa foi a prova de que os liberais, e López em particular, oferecia ajuda e fôlego aos comunistas que iam destruir a nação”.¹²⁵ A Igreja Católica fez pronunciamentos públicos estigmatizando os comunistas catalogando-os como perigosos e denunciando ao governo por desenvolver essas relações. Por sua vez, o governo afirmava que a Igreja Católica tinha uma campanha anticomunista para fazer política e oposição ao governo.¹²⁶

A situação política colombiana foi tornando-se cada vez mais complicada. Em 1944, um grupo de militares prendeu por dois dias o presidente López, como pressão para conter as mudanças que estava impulsionando. O presidente foi separado temporalmente do cargo, acusado de corrupção, gerando-se uma crise de governabilidade, na qual ele terminou renunciando à presidência em 1945.

O cargo foi ocupado de forma temporária, até finalizar o período, por outra pessoa do Partido Liberal.¹²⁷ Nesse mesmo ano, 1945, a Igreja Católica criou também uma central sindical em nível nacional para opor-se a central sindical que era liderada pelo Partido Comunista.¹²⁸

Nas eleições presidenciais de 1946, o Partido Liberal estava dividido entre a candidatura de Gabriel Turbay, que representava o setor oficial e que queria frear as mudanças, e Jorge Eliecer Gaitán, o qual não tinha muita aceitação na direção liberal e era ainda mais radical que López. No caso do Partido Conservador, este unificou-se na candidatura de Mariano Ospina Perez, com o qual obteve a vitória e voltou à presidência para o período de 1946-1950.¹²⁹

“Com a presidência de Ospina Perez, o conflito partidário renasce em todo o país. Os camponeses liberais eram perseguidos, inicialmente por grupos conservadores armados [...], os quais vão ser apoiados por uma polícia que rapidamente se faz conservadora”.¹³⁰ Assim as hostilidades que se mostravam em pronunciamentos públicos passaram a atos de violência física e a crise foi fazendo-se presente em todos os níveis da sociedade. “Entra-se em uma fase de medo e terror propiciado desde duas fortes instituições de poder: a Igreja [Católica],

¹²⁵ Para la oligarquía esa fue la prueba de que los liberales, y López en particular, ofrecía ayuda y aliento a los comunistas que iban a destruir la nación. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 24.

¹²⁶ ROUX, 1981, p. 27.

¹²⁷ HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 913.

¹²⁸ ROUX, 1981, p. 39.

¹²⁹ HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 914.

¹³⁰ Con la presidencia de Ospina Pérez, el conflicto partidista renace en todo el país. Los campesinos liberales eran perseguidos, inicialmente por grupos conservadores armados [...] los cuales van a ser apoyados por una policía que rápidamente se conservatiza. (Tradução nossa) In. BIDEgain, 2004, p. 384.

com manchetes de jornais como ‘conservadores de todo o país a armar-se; e os mesmos funcionários do governo que patrocinavam chacinas [...]’.¹³¹

De forma rápida o momento adquiriu sua característica de problema social, ao acontecerem deslocamentos forçados de famílias que moravam como peões nas fazendas, de invasores de terra, perseguições políticas e outros eventos similares [...]. O empenho [de setores] do regime liberal pela transformação foi tanto que se começou a criar pela primeira vez uma massa popular encabeçada por Jorge Eliécer Gaitán. A pressão das pessoas alcançou a quebrar a elite ou “oligarquia” tradicional do partido, o poder [do partido] passou a aquele quase carismático líder. A força de Gaitán residia especialmente nos operários e grupos urbanos, mas não deixou de envolver a camponeses, sem distinção de partidos. [...] O que mostrou um início de consciência de classe. Para 1946, uma espécie de revolução nas atitudes teve uma progressiva gestação na procura de deixar atrás o país senhorial que era a Colômbia. Mas o processo se cortou bruscamente com o assassinato de Gaitán em 1948.¹³²

A violência que se desata e a forma como acontece teve muita relevância para todo o país. Como fenômeno em estudo, essa violência será apresentada em outra parte do capítulo, dada sua importância [1.4].

1.3.3 A chegada das Igrejas Protestantes na Colômbia

Outro elemento importante dentro do período de governo liberal foi o impulso que tiveram às igrejas protestantes. O protestantismo que chega à Colômbia é de caráter missionário originário dos Estados Unidos. O modo cultural religioso que tinha compactuava muito com os interesses e políticas do Partido Liberal. Esta situação colocou as igrejas protestantes não só em disputa do campo religioso com a Igreja Católica, mas também no plano político com as posições do Partido Conservador.¹³³

¹³¹ Se entra en una fase de miedo y terror propiciado desde dos grandes instituciones de poder; la iglesia [católica], con titulares de prensa como ‘conservadores de todo el país a armarse’; y los mismos funcionarios del gobierno que patrocinaban masacres [...]. (Tradução nossa) In. BARRERO CUELLAR, 2008, p. 67.

¹³² Pronto adquirió éste su característica de problema social, al ocurrir desplazamientos de aparecidos por la fuerza, invasiones de tierras, persecuciones políticas y otros eventos similares [...]. El empeño de [sectores] do régimen liberal por transformar el país fue tal que empezó a crear en serio, por primera vez, una masa popular encabezada por Jorge Eliécer Gaitán. La presión de las gentes alcanzó a quebrar la elite u 'oligarquía' tradicional del partido, el poder [del partid] pasó a aquel cuasi-carismático líder. La fuerza de Gaitán residía especialmente en los obreros y grupos urbanos, pero no dejó de arrastrar a los campesinos, sin distinción de partidos. [...] Lo que mostro un inicio de conciencia de clases. Hacia 1946 una especie de revolución en las actitudes estuvo progresivamente en gestación, buscando dejar atrás el país señorial que era Colombia. Pero el proceso se cortó bruscamente con el asesinato de Gaitán en 1948. (Tradução nossa) In. FALS BORDA, 2009, p. 157.

¹³³ RODRIGUEZ SANIN, 1996, p. 88; e ROUX, 1981, p. 55-60.

No período liberal de 1930 até 1946, as igrejas protestantes começam a estabelecer-se no país de forma crescente. Instalam-se no país mais de 10 igrejas protestantes,¹³⁴ um número considerável, tomando em conta que desde o ano de 1856 na Colômbia só se tinha a presença da Igreja Presbiteriana.¹³⁵

Essas igrejas foram objeto de perseguições, como já era feito contra a Igreja Presbiteriana, por parte de setores conservadores e católicos. “A perseguição aos protestantes revela bastante sobre a realidade social e religiosa do país: o clima da intransigência da época, a inextricável relação entre o político e o religioso, [e] as relações igreja e Estado [...]”.¹³⁶

Em 1944, em uma importante revista católica da Universidade Javeriana de Bogotá, argumentou-se que os comunistas promoviam o protestantismo na América Latina, porque assim causariam confusão e lhes facilitaria a tomada do poder.¹³⁷ A Conferência de Bispos católicos organizou em 1944 uma campanha antiprotestante e organizou um Comitê Nacional antiprotestante.¹³⁸

Quando o partido conservador tomou a presidência em 1946, as liberdades garantidas às igrejas protestantes foram restringidas. “O culto como a instrução religiosa distinta da igreja Católica foram confinadas de novo aos edifícios eclesiásticos especificamente designados para esses fins; toda ação contrária a essa disposição considerava-se como uma forma ilícita de propaganda [...]”.¹³⁹

A posição das igrejas protestantes parece ter sido de fechar-se dentro de seus próprios interesses. Rodriguez Sanin procura entender esta situação quando argumenta que os “[...] missionários e lideranças nacionais davam à igreja uma orientação bastante conservadora no teológico e no social”.¹⁴⁰

Isto significa que, embora tivessem garantias e possível respaldo do Partido Liberal, as igrejas protestantes não vislumbraram ter mais espaço além de instaurar-se na Colômbia.

¹³⁴ As igrejas que se instalam na Colômbia são: Batista Independente, Assembléia de Deus, Missão Luterana Evangélica, Missão Latino-americana, Missão Santidade do Calvário, Pentecostal Independente, Missão dos Andes, Missão Batista do Sul, Igreja Metodista Wesleyana, União Evangélica da América do Sul, Igreja Quadrangular, Sociedade Missionária Norte-Americana, Irmãos Menonitas e a Igreja Evangélica Menonita. RODRIGUEZ SANIN, 1996, p. 229.

¹³⁵ RODRIGUEZ SANIN, 1996, p. 43.

¹³⁶ La persecución a los protestantes’ revela bastante sobre la realidad social y religiosa del país: el clima de intransigencia de la época, la inextricable relación entre lo político y lo religioso, [e] las relaciones iglesia y Estado [...]. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 55.

¹³⁷ ROUX, 1981, p. 61.

¹³⁸ ROUX, 1981, p. 64.

¹³⁹ El culto como la instrucción religiosa distintos a los de la iglesia católica, fueron confinados de nuevo a los edificios eclesiásticos especificamente designados para esos fines; toda acción contraria a estas disposiciones se consideraba como una forma ilícita de propaganda [...]. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 65.

¹⁴⁰ [...] misioneros y líderes nacionales daban a la iglesia una orientación bastante conservadora, en lo teológico y lo social. (Tradução nossa) In. RODRIGUEZ SANIN, 1996, p. 227.

Quanto à acusação de promover o comunismo na América Latina não se tem dados, nesses anos, que possam mostrar essa relação entre as igrejas protestantes e o partido comunista na Colômbia, mas ainda assim há um reconhecimento de capacidade política como ator, embora seja por reflexo.

Ao que parece, sua compreensão teológica não lhes permitiu que se convertessem em atores com capacidade política, o que seria uma posição que também as comprometeria e as fazia responsáveis, pois, enquanto o país vivia um clima hostil e estava prestes a explodir em um conflito armado, estas igrejas somente se preocuparam com elas mesmas.

E o que seria pior, quando elas se atreveram a mostrar uma posição pública de denúncia à violência, somente o fizeram para denunciar o que elas sofriam como “perseguição religiosa”¹⁴¹ e não falaram dos outros setores que também eram perseguidos.¹⁴²

1.4 A violência na Colômbia

A violência na Colômbia foi se gestando dentro do contexto descrito como um conflito de matizes políticas, econômicas e sociais, tendo como um dos focos principais a situação agrária. O que era uma disputa dos Partidos Liberal e Conservador, e seus aliados, foi se transformando em uma luta de grupos da elite política e econômica contra os grupos políticos que não faziam parte dessa elite e dos setores sociais mais pobres.

A violência atual, na qual surgiu o conflito armado, político e social, na segunda metade do século XX, começou antes do assassinato de Jorge Eliécer Gaitán. [...] A violência como prática do poder começou com o regime conservador, em 1946, para liquidar as lutas agrárias dos camponeses por uma verdadeira reforma agrária e a solução ao problema da posse da terra em mãos, de maneira predominante, de latifundiários conservadores. Gaitán [...] e a direção do Partido Comunista, desde 1947, denunciaram perante o governo de Mariano Ospina Perez que o Exército e gangues de *pássaros* (homens armados) a serviço dos latifundiários estavam perseguindo e assassinando os camponeses. [...] No Congresso da República o ministro de governo José Antonio Montalvo afirmou “defenderemos o Governo a sangue e fogo”.¹⁴³

¹⁴¹ ROUX, 1981, p. 55; e GOFF, James E. *The persecution of protestant christians in Colombia. 1948-1958*. Cuernavaca –México: CIDOC, 1968, p. 16-18.

¹⁴² En enero de 1952 empezaron a aparecer los Reports on Religious Persecution in Colombia editados por la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC) conformada por 17 de las 26 denominaciones protestantes que existían entonces en el país.” (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 55.

¹⁴³ La violencia actual, en la cual surgió el conflicto armado, político y social, en la segunda mitad del siglo XX, comenzó antes del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán. [...] La violencia como práctica del poder comenzó con el régimen conservador, en 1946, para liquidar las luchas agrarias del campesinado por una verdadera reforma agraria y la solución al problema de la tenencia de la tierra en manos, de manera predominante, de latifundistas conservadores. Gaitán [...] y la dirección del partido Comunista, desde 1947, denunciaron ante el gobierno de

O conflito armado na Colômbia, como fenômeno contemporâneo, é olhado a partir do ano de 1948, por um fato histórico que é considerado o marco detonante. O fato histórico foi tão importante, como convulsão na história política do país, que demarcou sua diferenciação com os diversos fatos violentos vividos antes desta data.

Os fatos violentos anteriores a este marco-detonante são considerados hoje como elementos que geraram as condições para essa explosão social. Diferentes estudiosos têm chamado a este momento como a “Violência”. Em sua caracterização se define este momento como o ponto de partida ou onde se localiza o início do conflito armado contemporâneo.

Na Colômbia foram criadas as condições para o conflito [...] elas foram criadas pela impunidade e outros erros na justiça, a deficiente distribuição da terra, o analfabetismo, o individualismo ou egocentrismo das pessoas, o etnocentrismo das classes dirigentes e outras condições de igual ou menor entidade. O problema se agrava à medida que o conflito estimula a anomia [a *anomie* de Durkheim] ou desemboca no uso extremo e incontrolado de meios violentos, como foi o caso da Colômbia.¹⁴⁴

Dentro da violência na Colômbia é necessário localizar os camponeses como setor social, já que um dos principais pontos que ficou no centro da disputa foi a questão agrária. Na análise que se faz, os camponeses não se mostram como um setor social que se organizou como um grupo de interesse, com capacidade de desenvolver sua potencialidade política, como um ator político. Mas os camponeses como setor tiveram uma forte participação dentro do liberalismo liderado por Jorge Eliécer Gaitán e dentro do Partido Comunista. Esses dois atores políticos foram os que organizaram e ajudaram a desenvolver a luta dos camponeses pela terra e a reforma agrária. Na trajetória histórico-política, os camponeses serão um setor social muito relevante que liderará a organização das insurgências como atores políticos no conflito colombiano.¹⁴⁵

Mariano Ospina Pérez que el Ejército y bandas de pájaros al servicio de los latifundistas estaban persiguiendo y asesinando a los campesinos. [...] En el Congreso de la República, el ministro de Gobierno, José Antonio Montalvo, afirmó: 'defenderemos el Gobierno a sangre y fuego'. (Tradução nossa) In. LOZANO GUILLÉN, 2006, p. 40.

¹⁴⁴En Colombia fueron creadas las condiciones para el conflicto, [...] ellas fueron creadas por la impunidad y otras fallas en la injusticia, la deficiente distribución de la tierra, el analfabetismo, el individualismo o egocentrismo de las gentes, el etnocentrismo de las clases dirigentes y otras condiciones de igual o menor entidad. El problema se agudiza a medida que el conflicto estimula la anomia [el *anomie* de Durkheim] o desemboca en el empleo extremo e incontrolado de medios violentos, como fue el caso de Colombia. (Tradução nossa) In. FALS BORDA, 2009, p. 146.

¹⁴⁵ FALS BORDA, 2009, p. 35.

1.4.1 O assassinato de Gaitán

No dia 9 de abril de 1948, foi assassinado Gaitán e sua morte desatou uma série de explosões violentas espontâneas do povo. A cidade de Bogotá converteu-se em um campo de batalha. A essas revoltas populares se nomeou como o “Bogotazo”. As expressões populares de indignação e sede de justiça se radicalizaram até o extremo da violência em muitos lugares da Colômbia. Em muitos lugares se criaram juntas de governo popular, quase que com características insurrecionais revolucionárias.¹⁴⁶

A resposta por parte do governo foi repressão total, como em uma guerra sem quartel. Foi “[...] a generalização da violência e a entronização de formas abertas de terrorismo de Estado para aniquilar as massas liberais e comunistas”.¹⁴⁷ “Algumas classes dirigentes e as 'oligarquias' dos dois partidos tradicionais, coligadas pelas sérias ameaças a seus interesses, tomaram então a direção do Estado para fazer a contrarrevolução”.¹⁴⁸

A dinâmica desencadeada teve efeitos imprevistos – imprevistos, porque os que começaram atuaram com plena ignorância dos elementos sociais com que jogavam naquele momento aziago. O que se iniciou como uma polêmica dentro do jogo democrático pelo usufruto do poder se foi transformando em conflito aberto e saturado, para passar por etapas que poderiam explicar-se assim: um conflito dirigido ou ‘telético’* e outra de conflito pleno ou de aniquilação.¹⁴⁹

O conflito pelo poder foi degenerando-se a partir dos que governavam com o uso da força para “[...] manter a 'ordem, '[e é] justamente aqui onde se encontra uma das raízes disso que se vem chamando de ‘violência política’”.¹⁵⁰ Uma violência política que se faz com o uso desproporcional da força e das armas, de um Estado que, ao fazê-lo, perde sua legitimidade.

Assim, o conflito armado na Colômbia é em grande medida o resultado de todo um processo de acumulação das convulsões sociais que têm por sua própria natureza um caráter

¹⁴⁶ FALS BORDA, 2009, p. 157.

¹⁴⁷ [...] la generalización de la violencia, y la entronización de formas abiertas de terrorismo de Estado para aniquilar a las masas liberales y comunistas. In: LOZANO GUILLÉN, 2006, p. 40.

¹⁴⁸ Algunas clases dirigentes y las 'oligarquías' de ambos partidos tradicionales, coligadas por la seria amenaza a sus intereses, tomaron entonces las riendas del Estado para efectuar la contrarrevolución. (Tradução nossa) In: FALS BORDA, 2009, p. 157.

¹⁴⁹ La dinámica desencadenada tuvo efectos imprevistos – imprevistos, porque quienes la empezaron actuaron con plena ignorancia de los elementos sociales con que jugaban en aquel momento aciago. Lo que se inició como una polémica dentro del juego democrático por el usufructo del poder se fue transformando en conflicto abierto y saturante, para pasar por sucesivas etapas que podrían concretarse así: una de conflicto dirigido o 'telético', y otra de conflicto pleno o de aniquilación. (Tradução nossa) In: FALS BORDA, 2009, p. 148.

* O autor usa um termo derivado da Telesis, que significa uma direção inteligente de forças naturais e sociais levadas até fins ou metas desejadas.

¹⁵⁰ [...] mantener el 'orden' [y es] justamente aquí donde se encuentra una de las raíces de eso que se ha venido llamando 'violencia política'. (Tradução nossa) In: BARRERO CUELLAR, 2008, p. 50.

político. Caracteriza-se por ter “um alto conteúdo simbólico ideologizado no qual se constroem crenças, costumes e valores para a vida pública e privada, a partir da incorporação de ideais políticos que, por sua própria essência, mantêm um caráter fechado e intransigente frente a seus opositores”.¹⁵¹

A “Violência” criou rachaduras na sociedade colombiana: o impacto do processo foi tal que provocou alinhamentos e reorganizações visíveis em todas as instituições. [...] O processo passou do âmbito nacional ao regional, do regional ao comunal, do comunal à vizinhança, da vizinhança à família, da família à cotidianidade [diádico] – e logo, em sentido contrário –, provocando o que poderia descrever-se como uma rachadura das estruturas sociais. A “rachadura” deixou a descoberto alguns pontos fracos da estrutura social colombiana [a impunidade – nas instituições jurídicas, a falta de terra e a pobreza – nas instituições econômicas, a rigidez e o fanatismo – nas instituições religiosas, a ignorância – nas instituições educativas].¹⁵²

Quando o Estado não cria garantias para que os diferentes setores possam trabalhar o conflito e para que possam resolvê-los no exercício de atividades democráticas e de respeito dos direitos das pessoas, o conflito deixa de ser processo dinâmico de criação da nação e degenera-se em caos e na violência das armas. “Quando isso sucede o conflito político deixa de ser *poiesis* e criação, e termina sendo morte e destruição”.¹⁵³

Segundo algumas pesquisas feitas sobre os fatos que aconteceram após o assassinato de Gaitán, mais de duzentas mil pessoas foram assassinadas. Em sua maioria as pessoas mortas eram camponeses que faziam parte do movimento gaitanista ou eram militantes do Partido Comunista. Essa situação levou a que a população camponesa se organizasse com armas para autodefender-se.

[...] Configura-se um novo país: a Colômbia em guerra, com exércitos de camponeses que se haviam organizado para defender-se dos embates da violência política proveniente do mesmo Estado. Os rituais de guerra e extermínio se faziam cada vez mais macabros. A guerra [...] começava a ter suas consequências diretas:

¹⁵¹ [...] un alto contenido simbólico ideologizado en el que se construyen creencias, costumbres y valores para la vida pública y privada, a partir de la incorporación de ideales políticos que, por su propia esencia, mantienen un carácter cerrado e intransigente frente a sus opositores. (Tradução nossa) In. BARRERO CUELLAR, 2008, p. 42.

¹⁵² La “violencia” creó agrietamientos en la sociedad colombiana: el impacto del proceso fue tal que provocó alineamientos y reorganizaciones visibles en todas las instituciones. [...] El proceso pasó del ámbito nacional al regional, del regional al comunal, del comunal al vecinal, del vecinal al familiar, del familiar al diádico – y luego a su vez en sentido contrario –, provocando lo que no de otra manera pudiera describirse como un agrietamiento de las estructuras sociales. La ‘grieta’ dejó al descubierto algunos puntos débiles de la estructura social colombiana [la impunidad – en las instituciones jurídicas –, la falta de tierras y la pobreza – en las instituciones jurídicas –, la falta de tierras y la pobreza – en las instituciones económicas –, la rigidez y el fanatismo – en las instituciones religiosas –, la ignorancia – en las instituciones educativas]. (Tradução nossa) In. FALS BORDA, 2009, p. 144.

¹⁵³ Cuando esto sucede, el conflicto político deja de ser *poiesis* y creación, y termina siendo muerte y destrucción. (Tradução nossa) In. BARRERO CUELLAR, 2008, p. 43.

chacinas, genocídios, medo, desesperança, solidão, frustração e impotência generalizada pela incapacidade de conseguir justiça.¹⁵⁴

A resistência armada como autodefesa respondia à violência política do Estado e não questionava as injustiças diretamente. Mas as lutas mostraram toda a dimensão de desigualdade assimétrica: na posse da terra, nos conflitos agrários, na falta de reforma agrária como direito da população colombiana à terra, na injusta distribuição das riquezas e na crescente impunidade.¹⁵⁵

Nesse período, poucos grupos de autodefesa camponesa se transformaram em guerrilhas com capacidade de controle territorial e de fazer operações ofensivas.¹⁵⁶ Alguns camponeses de influência liberal gaitanista se organizaram em guerrilhas na região conhecida como Llanos Orientales. No princípio, contaram com ajuda de setores do Partido Liberal, mas no ano de 1953 lhes pediram que entregassem as armas.

Como uma forma de repelir a violência institucional, apareceram as formas de resistência armada, conhecidas como as guerrilhas liberais, que têm sua máxima expressão nas guerrilhas do Llano, que tiveram um grande controle territorial, com legislação e constituição popular. Depois [...] os guerrilheiros foram traídos pelo partido liberal [...].¹⁵⁷

Após nove de abril de 1948, os partidos políticos, Conservador e Liberal, criaram acordos políticos para governar enquanto a violência se expandia pelo país inteiro¹⁵⁸. A Igreja Católica, do lado do Partido Conservador, se adequou às novas exigências que a violência na Colômbia fazia. Quando o governo conservador chamou a governar em conjunto com as elites do Partido Liberal, recebeu também o apoio incondicional da Igreja Católica.

Além da criação de uma nova aliança de poder entre o Partido Liberal e Conservador, com a bênção da Igreja Católica, se definiu que o responsável de toda a

¹⁵⁴ A partir del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán se configura un nuevo país: la Colombia en guerra, con ejércitos de campesinos que se habían organizado para hacer frente a los embates de la violencia política proveniente desde el mismo Estado. Los rituales de guerra y exterminio se hacían cada vez más macabros. La guerra [...] empezaba a tener sus consecuencias directas: masacres, genocidios, miedo, desesperanza, soledad, frustración e impotencia generalizada por la incapacidad de lograr justicia. (Tradução nossa) In. BARRERO CUELLAR, 2008, p. 68.

¹⁵⁵ MOLANO, Alfredo. *Siguiendo el corte: relatos de guerra y de tierras*. Bogotá: Ancora, 2006.

¹⁵⁶ ALAPE, Arturo. *Las vidas de Pedro Antonio Marin*, Manuel Marulanda Velez, Tiro Fijo. Bogotá: Planeta, 1989.

¹⁵⁷ Como una forma de repeler la violencia institucional, aparecen las formas de resistencia armada, conocidas como las guerrillas liberales, que tienen su máxima expresión en las guerrillas del Llano, que tuvieron un gran control territorial, con legislación y constitución popular a bordo. Después [...] los guerrilleros son traicionados por el Partido Liberal [...]. (Tradução nossa) In. COLECTIVO DE ABOGADOS JOSÉ ALVEAR RESTREPO. *Terrorismo o rebelión? Propuestas de regulación al conflicto armado*. Bogotá: Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, 2001, p. 27.

¹⁵⁸ FALS BORDA, 2009, p. 157.

violência havia sido o Partido Comunista. O presidente da República, em pronunciamento público, no dia 11 de abril de 1948, acusou os comunistas de serem os responsáveis por ter desatado a violência no país. O responsável era “um movimento de inspiração e práticas comunistas”.¹⁵⁹

A Igreja Católica escreveu ao presidente da República: “[...] elevamos nossas orações sacerdotais pelo triunfo da igreja, a segurança da república, a derrota do comunismo materialista, inimigos de Deus e de que a Providência assista a vossa excelência em todas os seus nobres e desinteressados empenhos”.¹⁶⁰

Embora se criasse a coligação no governo entre o Partido Conservador e o partido Liberal, com beneplácito da Igreja Católica e se definiu ao comunismo como o responsável, a situação da violência não parou, pelo contrário, foi aumentando. A instabilidade se mantinha e a crise parecia agravar-se.

Um setor do Exército Nacional tomou o poder e instaurou uma ditadura no dia 13 de junho de 1953.¹⁶¹ A ditadura militar foi dirigida pelo general do Exército Gustavo Rojas Pinilla e teve duração de quatro anos, 1953- 1957. O movimento do Exército contou com o apoio dos “chefes conservadores [...] e de todos os chefes do liberalismo”.¹⁶² O governo ditatorial de Rojas Pinilla criou uma política “[...] de pacificar o país e em boa parte o conseguiu, aproveitando as novas condições políticas. [Vários grupos] guerrilheiros entregaram suas armas ao governo”.¹⁶³

Muitas pessoas e, sobretudo lideranças, que faziam parte desses grupos foram assassinadas pelo Estado. Na “[...] ditadura do general Rojas Pinilla, patrocinada por liberais e conservadores, [...] fracassaram os processos de paz, [e se deu] o extermínio dos que entregaram as armas”.¹⁶⁴ Esses fatos fizeram que nem todos os grupos organizados em autodefesas entregassem as armas. Assim a resistência armada continuou no campo colombiano porque não confiavam nas políticas de pacificação do governo militar.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Un movimiento de inspiración y prácticas comunistas. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 145.

¹⁶⁰ [...] elevamos nuestras oraciones sacerdotales por el triunfo de la iglesia, la seguridad de la república, la derrota del comunismo materialista, enemigo de Dios y de que la Providencia asista a vuestra excelencia en todos sus nobles y desinteresados empeños. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 132.

¹⁶¹ HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 940.

¹⁶² Jefes conservadores [...] e de todos los jefes del liberalismo. (Tradução nossa) In. HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 941.

¹⁶³ [...] de pacificar el país y en buena parte lo consiguió, aprovechando las nuevas condiciones políticas. [Varios grupos] guerrilleros entregaron sus armas al nuevo gobierno. (Tradução nossa) In. HENAO; ARRUBLA, 1967, p.941.

¹⁶⁴ [...] dictadura del general Rojas Pinilla, patrocinada por liberales y conservadores; [...] fallan los procesos de paz, [y se dio] el exterminio de los que entregaron las armas. (Tradução nossa) In. COLECTIVO DE ABOGADOS JOSÉ ALVEAR RESTREPO, 2001, p. 21;

¹⁶⁵ MOLANO, 2006.

A Igreja Católica também apoiou a ditadura e Rojas procurou ter a confiança do clero com suas manifestações e políticas. “[...] o general Rojas, conservador e fervoroso católico – convencido anticomunista – ilegalizou ao partido comunista em 1954 e aproveitou a oportunidade para manifestar seu respaldo à Igreja [Católica] e assinalar o caráter cristão de seu regime”.¹⁶⁶ Depois a igreja Católica, seguindo os passos dos partidos Liberal e Conservador tomara distância de Rojas.

No ano de 1957, o governo ditatorial tentou criar um partido próprio e tomar distância dos partidos Liberal e Conservador. “O general Rojas Pinilla tentou formar um partido populista e transformar o sistema político. Os dois grandes partidos livraram-se dele depressa e, graças a um acordo de partilha dos cargos públicos entre ambos, voltaram ao poder de forma sólida”.¹⁶⁷

1.4.2 A Frente Nacional e o surgimento das organizações insurgentes

Representantes dos partidos Liberal e Conservador, reunidos nas cidades de Benidorm e de Sitges, Espanha, fizeram um pacto para que ocorressem eleições imediatas. Definiram distribuir em igualdade de condições entre os dois partidos os cargos dos ministérios do Executivo, das bancadas do Legislativo e os cargos Judiciais.¹⁶⁸ O pacto recebeu o nome da “Frente Nacional”. Assim, os dois partidos alternaram-se na presidência por dezesseis anos, começando em 1958 e finalizando no ano de 1974.¹⁶⁹

A Frente Nacional [ordem social- burguesa...] quis ser um acordo de paz entre os dois partidos principais. Houve gestos comovedores. Porém, essa aliança para repartir-se o governo resultou ser seu calcanhar de Aquiles. Foi freio para a mudança social necessária e raiz da corrupção estatal [...]. Além de limitar a plena expressão democrática dos partidos.¹⁷⁰

A Igreja Católica teve mudanças no Concílio Vaticano II que lhe permitiu estar muito melhor relacionada politicamente com as propostas políticas do Partido Liberal e com

¹⁶⁶ [...] El general Rojas, conservador y ferviente católico – convencido anticomunista – ilegalizó a el partido comunista en 1954 y no desaprovecho la oportunidad para manifestar su respaldo a la iglesia [católica] y señalar el carácter cristiano de su régimen. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 392.

¹⁶⁷ TOURAINE, Alain. *Palavra e sangue*. São Paulo: Unicamp, 1989, p. 355.

¹⁶⁸ HENAO; ARRUBLA, 1967, p. 943-945.

¹⁶⁹ LOZANO GUILLÉN, 2006, p 41.

¹⁷⁰ El Frente Nacional [orden social-burgués...] quiso ser un acuerdo de paz entre los dos partidos principales. Hubo gestos conmovedores. Sin embargo, esta alianza para repartirse el gobierno resultó su talón de Aquiles. Fue freno para el cambio social necesario y raíz de la corrupción estatal [...]. Además coartó la plena expresión democrática de los partidos. (Tradução nossa) In. FALS BORDA, 2009, p. 464.

as mudanças que aconteciam no país com a Frente Nacional. “A instituição da Frente Nacional colocou a igreja como eixo da unificação nacional; eixo com o qual os partidos [Liberal e Conservador] queriam estar em sintonia”.¹⁷¹

Da intransigência entre liberais e conservadores, antes dos anos sessenta, passou-se à intolerância contra os opositores ao bipartidarismo. O Estado, as elites e a igreja [católica] o aplicavam e o difundiam. Seguindo a teoria da segurança nacional, os governos da Frente Nacional impulsionaram ações tendentes a derrotar “o inimigo interno”, representado no comunismo, nas organizações sociais e na insurgência.¹⁷²

Lozano Guillén frisa em sua análise a forma como a violência colombiana foi conformando uma relação de exclusão e repressão das elites contra os outros setores da sociedade. Os grupos dominantes, como ele chama, que estão nos partidos Liberal e Conservador defendem seus interesses em aliança contra os outros setores que poderiam representar uma ameaça.

[...] Colômbia tem vivido muitas violências, quase desde o momento mesmo de sua independência [...]. Na Colômbia a violência é um fenômeno histórico e sócio-político, que se impôs “desde cima” para defender privilégios e interesses políticos e econômicos. [...] A história republicana está cheia de confrontos violentos. Inclusive de guerras civis entre grupos dominantes para definir qual deles tem o controle do poder. Porém, esses grupos dominantes, quando detectam que estão em perigo seus interesses comuns, essencialmente econômicos e políticos, não duvidam em juntar-se para defender o sistema tradicional e bipartidário.¹⁷³

A violência se mantinha e o conflito cada vez tomava mais elementos classistas. No ano de 1962, a situação da violência começa a tomar outro matiz. No Congresso da República se falava que na Colômbia existiam “repúblicas independentes” como focos revolucionários comunistas influenciados por Moscou em cinco vilas feitas na selva por famílias camponesas

¹⁷¹ La institución del Frente Nacional colocó a la iglesia como eje de la unificación nacional; eje con el cual los partidos querían estar a tono. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 204.

¹⁷² De la intransigencia entre liberales y conservadores, antes de los años sesenta, se pasó a la intolerancia contra los opositores al bipartidismo. El Estado, las élites y la Iglesia [católica] la aplicaban y la difundían. Siguiendo la teoría de la seguridad nacional, los gobiernos del Frente nacional impulsaron acciones tendientes a derrotar “al enemigo interno”, representado en el comunismo, en las organizaciones sociales y en la insurgencia. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 397.

¹⁷³ Colombia ha vivido muchas violencias, casi desde el momento mismo de la independencia, [...] En Colombia la violencia es un fenómeno histórico y socio-político, impuesto “desde arriba” para defender privilegios e intereses políticos y económicos. [...] la historia republicana está preñada de confrontaciones violentas. Inclusive de guerras civiles entre los grupos dominantes para definir cuál de ellos tiene el control del poder. Sin embargo, esos grupos dominantes cuando detectan que están en peligro sus intereses comunes, en lo esencial económicos y políticos, no vacilan en unirse para defender el sistema tradicional y bipartidista. (Tradução nossa) In: LOZANO GUILLÉN, 2006, p. 38.

que tinham fugido da violência, que haviam constituído autodefesas e que procuravam voltar a suas vidas no campo.¹⁷⁴

Essa situação criou um “clima de guerra” com a preparação de uma grande operação militar que contou com o apoio do governo dos Estados Unidos.¹⁷⁵ Mas também tomou relevância nacional e trouxe à tona um debate sobre a situação da violência na Colômbia:

A questão [...] polarizou a controvérsia pública nos círculos políticos, nos centros universitários, nos setores de agremiações e sindicais; fez sair à luz pública a existência de regiões camponesas que responderam com as armas a um processo de violência oficial, e foram criando formas particulares de organização social. [...] [que se] converteram para o governo em focos de conflitos político e militares. Um grupo de sacerdotes, docentes e políticos do partido liberal, dirigiram uma carta pública ao Ministro de Guerra General Ruiz Novoa, afirmando a necessidade imperiosa de abrir o diálogo direto com os camponeses, antes de empreender algum tipo de ação repressiva na zona correspondente.¹⁷⁶

Nessa mesma iniciativa, o grupo se propôs como objetivo servir de intermediadores para o diálogo e por parte dos sacerdotes participantes – Camilo Torres, Gustavo Pérez Ramírez e Dom Germán Guzmán Campos – pediram autorização ao arcebispo da Igreja Católica Romana da cidade de Bogotá, Cardeal Dom Luis Concha Córdoba. O arcebispo negou a autorização e as autoridades do governo não responderam à iniciativa. As pessoas que integravam o grupo consideraram que sem a participação dos sacerdotes sua comissão não teria a importância necessária.¹⁷⁷

No dia 18 de maio de 1964, depois de vários intentos de diálogo, de negociação por parte de setores da sociedade e dos camponeses das cinco vilas, e de permanentes hostilidades por parte do governo, começou uma gigante operação para acabar com as “repúblicas

¹⁷⁴O senador da República Álvaro Gómez Hurtado no dia 25 de outubro de 1961 começou uma campanha de denúncia e estigmatização de cinco vilas [Rio Chiquito, El Pato, Guayavero, Villa Rica e Marquetalia] considerando-as “repúblicas independentes” por ter influência do partido comunista colombiano, onde supostamente se estava violando a soberania nacional e ficando sob a orientação de Moscou. Como solução ele pedia restaurar a soberania nacional com operações militares que acabaram com as “repúblicas independentes”. (Tradução nossa) In: ALAPE, 1989, p. 182.

¹⁷⁵LOZANO GUILLÉN, 2006, p. 108.

¹⁷⁶La cuestión [...] polarizó la controversia pública en los círculos políticos, en los centros universitarios, en los sectores gremiales y sindicales; ha sacado a flote la existencia de regiones campesinas que respondieron con las armas a un proceso de violencia oficial, y fueron creando formas particulares de organización social. [...] [que se] convirtieron para el gobierno en focos de conflictos políticos y militares. Un grupo de sacerdotes, catedráticos y políticos liberales, plantean en carta pública al Ministro de Guerra General Ruiz Novoa, la necesidad imperiosa de abrir el diálogo directo con los campesinos, antes que emprender ningún tipo de acción represiva en las zonas correspondientes. (Tradução nossa) In: ALAPE, 1989, p. 184.

¹⁷⁷ALAPE, 1989, p. 185.

independentes”¹⁷⁸ e nove dias depois se registrou o primeiro choque entre camponeses e os militares.¹⁷⁹

Ao invés da paz se intensificou o conflito interno com a absurda decisão do governo de Guillermo León Valencia (1964) de perseguir e bombardear os grupos camponeses deslocados em Marquetalia, já com a experimentada direção de Manuel Marulanda o Tirofijo. De nada valeram os construtivos ofícios de uma comissão universitária perante o Governo e a Igreja. Aquele irracional e fútil ataque selou o nascimento das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia [FARC] e dos redutos sulistas de onde a FARC nunca voltou a sair.

O belicismo como política de Estado, ao afetar a estrutura de valores, começou a tomar espaços, e as guerrilhas anteriores longe de terminar-se, passaram a novas etapas de atividade.¹⁸⁰

As pessoas sobreviventes dessa repressão militar, reunidas em uma conferência, decidiram tomar por nome Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia – FARC. Converteram sua proposta de paz e negociação com o governo no programa político de insurgência armada, que é conhecido como “o programa agrário dos guerrilheiros”.¹⁸¹

Meses depois surge o Exército de Libertação Nacional – ELN:¹⁸² em “[...] quatro de julho de 1964, dezoito homens [...] deram início ao primeiro foco da organização, nas montanhas do departamento de Santander. Seis meses mais tarde, [...] o ELN faz sua entrada em cena na esfera pública [...]”.¹⁸³

Os núcleos iniciais deste agrupamento insurgente eram provenientes de filhos ou netos dos levantes comunistas de 1929; das guerrilhas liberais no período de *La Violencia*; de estudantes radicais da Universidade Industrial de Santander em Bucaramanga ou dos sindicatos da indústria petrolífera.¹⁸⁴

¹⁷⁸ No mês de maio de 1964, no desenvolvimento do Plano LASO – Latin American Security Operation –, desenhado pelo Pentágono dos Estados Unidos, começou o ataque militar a Marquetalia com 16.000 efetivos. In: *Manuel Marulanda Vélez el héroe insurgente de la Colombia de Bolívar*. [S.l.: s.n.], 2008, p. 48; COLETIVO DE ABOGADOS JOSÉ ALVEAR RESTREPO, 2001, p. 27.

¹⁷⁹ MARULANDA VELEZ, Manuel. *Cuadernos de campaña*. [S.l.: s.n.], 1973.

¹⁸⁰ En vez de paz, se intensificó el conflicto interno con la absurda decisión del gobierno de Guillermo León Valencia (1964) de perseguir y bombardear a los grupos campesinos desplazados en Marquetalia, ya con la experimentada dirigencia de Manuel Marulanda o Tirofijo. De nada valieron los constructivos oficios de una comisión universitaria ante el Gobierno y la Iglesia. Aquel irracional y fútil ataque selló el nacimiento de las Fuerzas Armadas revolucionarias de Colombia [FARC] y de los reductos sureños de donde las FARC nunca volvieron a salir.

El belicismo como política de Estado, al afectar la estructura de valores, empezó a armar sus toldas, y las guerrillas anteriores, lejos de terminarse, pasaron a nuevas etapas de actividad. (Tradução nossa) In, FALS BORDA, 2009, p. 464.

¹⁸¹ ALAPE, 1989.

¹⁸² CAYCEDO TURRIAGO, Jaime. *Paz democrática y emancipación: Colombia en la hora latinoamericana*. Bogotá: Izquierda Viva, 2007, p. 52.

¹⁸³ PIZARRO LEONGÓMEZ, 2006, p. 77.

¹⁸⁴ PIZARRO LEONGÓMEZ, 2006, p. 77.

Também surgiram outras organizações guerrilheiras em outras regiões da Colômbia marcadas por contextos similares como o Ejército Popular de Liberación – EPL,¹⁸⁵ Quintín Lame, Partido Revolucionario de los Trabajadores – PRT,¹⁸⁶ e o Movimiento 19 de abril – M19.¹⁸⁷

As políticas belicistas e de repressão do Estado criaram um ambiente propício para o surgimento de guerrilhas. Poder-se-ia pensar que as políticas do governo em conjunto com a elite dominante criaram um contexto que foi fermento para a adesão de setores que tinham sofrido a violência às ideologias de esquerda que davam espaço para a luta armada, muito antes de Fidel Castro e o Che Guevara,¹⁸⁸ mas que se fortaleceu com o triunfo da revolução Cubana.

1.4.3 A Igreja Católica e Camilo Torres

Nos anos de 1962-1965 aconteceu o Concílio Vaticano II, que segundo Roux, tomou de surpresa a Igreja Católica na América Latina.¹⁸⁹ Mas, o Vaticano II foi interpretado de formas diferentes pela hierarquia católica e pela base desta igreja. Em muitas comunidades religiosas “[...] se sentia o impacto de renovação que abriu o Concílio Vaticano II [1962-1965] e as religiosas [...] não eram a exceção, assim que iniciaram um trânsito por essa via [...]”¹⁹⁰

As mudanças que introduzia o Vaticano II na Colômbia “[...] expressavam o transtorno de uma larga estabilidade a que estava associada a imagem de uma Igreja Católica que se afirmava imutável em seus princípios”.¹⁹¹

Nesse marco político houve uma aproximação entre um amplo setor de católicos e de marxistas, obviamente sem o beneplácito da hierarquia eclesiástica. A esse encontro chegaram por distintas vias. As condições históricas nacionais e internacionais do país, os processos internos que vivia a igreja e, a partir daí, a discussão acadêmica e a reflexão teórica são, entre outros, as principais razões que

¹⁸⁵ COLETIVO DE ABOGADOS JOSÉ ALVEAR RESTREPO, 2001, p. 29.

¹⁸⁶ COLETIVO DE ABOGADOS JOSÉ ALVEAR RESTREPO, 2001, p. 31.

¹⁸⁷ COLETIVO DE ABOGADOS JOSÉ ALVEAR RESTREPO, 2001, p. 30.

¹⁸⁸ CALVOCORESSI, Peter. *Política Mundial a partir de 1945*. Porto Alegre: Penso, 2011. p. 709.

¹⁸⁹ ROUX, 1981, p. 214.

¹⁹⁰ [...] Se sentía el impacto de renovación que abrió el Concilio Vaticano II [1962-1965] e las monjas [...] no eran la excepción, así que iniciaron el tránsito por esta vía [...]. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 398.

¹⁹¹ [...] Expresaban trastornos de una larga estabilidad a la que estaba asociada la imagen de una iglesia católica que se afirmaba inmutable en sus principios. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 215.

explicam essa aproximação. Em alguns momentos e em certas zonas se destacou o trabalho comum entre marxistas e católicos com os setores populares.¹⁹²

Nesses mesmos anos tinha aparecido na vida pública nacional o jovem sacerdote Camilo Torres Restrepo que por sua prática religiosa, por sua posição política e por sua crítica acadêmica foi ganhando relevância no debate da situação colombiana. Em sua biografia consta que ele foi ordenado sacerdote em 1954, se formou em sociologia e ciência política na Universidade Católica de Lovaina,¹⁹³ e foi fundador e professor da primeira Faculdade de Sociologia da América Latina, a Escola de Sociologia da Universidad Nacional da Colômbia.¹⁹⁴

Camilo Torres acreditava que “a missão do sacerdote não pode limitar-se a uma rotina de administração de sacramento senão que deve implicar uma tomada de posição definida perante a injustiça social”,¹⁹⁵ compromissos que o levaram a pensar e debater as causas da violência na Colômbia e criar iniciativas para sua superação como a reforma agrária, a abertura democrática, o diálogo com os comunistas e sua aceitação política sem estigmatizações,¹⁹⁶ temas que eram vedados e até “perigosos” na discussão pública nacional. Um exemplo de sua posição mostra o intento falido de intermediar entre o governo e as vilas camponesas que foram consideradas repúblicas independentes.¹⁹⁷ Ao que parece, sua combinação religiosa, política e acadêmica o foram levando, no contexto colombiano, a posições mais radicais e afastando-o da Igreja, seja por sua vontade ou por ser rechaçado pelas elites do poder e de setores do governo, onde era apreciado, incluindo as elites religiosas.¹⁹⁸

¹⁹² En este marco político hubo un acercamiento entre un amplio sector de católicos y de marxistas, obviamente sin el beneplácito de la jerarquía eclesiástica. A ese encuentro llegaron por distintas vías. Las condiciones históricas nacionales e internacionales Del país, los procesos internos que vivía la iglesia e, a partir de ahí, la discusión académica y la reflexión teórica son, entre otros, las principales razones que explican ese acercamiento. En algunos momentos y en ciertas zonas se destacó el trabajo común entre marxistas y católicos con los sectores populares. (Tradução nossa) In: BIDEGAIN, 2004, p. 398.

¹⁹³ TORRES RESTREPO, Camilo. *Cristianismo e revolução*. São Paulo: Global, 1981, p. 227.

¹⁹⁴ FALS BORDA, 2009, p. 10.

¹⁹⁵ A misión del sacerdote no puede limitarse a una rutinaria administración de sacramentos sino que debe implicar una toma de posiciones definidas frente a la injusticia social. (Tradução nossa) In: GUZMÁN CAMPOS, Germán. *El padre Camilo Torres*. México: Siglo XXI, 1968, p. 18.

¹⁹⁶ TORRES RESTREPO, 1981.

¹⁹⁷ Camilo Torres participa em 1964 da “Comissão de estudos de caráter sócio-econômico para analisar e avaliar a situação da região de Marquetália” com a qual se procura impedir a “Operação Marquetália”, mas a hierarquia da igreja católica romana proíbe a participação de sacerdotes dentro da comissão. In: TORRES RESTREPO, 1981, p. 229.

¹⁹⁸ No livro de Germán Gusmán Campos pode olhar-se que no princípio da vida pública de Camilo Torres foi muito próximo da hierarquia da igreja católica romana na Colômbia e que por parte do governo ele participou de vários cargos de importância para a política nacional.

Em palavras do sacerdote Germán Guzmán Campos: Camilo Torres “se entregou de cheio à prática do Amor Eficaz a todos os seres humanos sem distinção de condição, raça, origem, procedência, opiniões, ideologias ou crenças. Esse foi seu grande mérito: VIVER O AMOR”.¹⁹⁹

Camilo Torres criou e dirigiu, no ano de 1965, um movimento popular de esquerda, talvez o maior na história da Colômbia, chamado Frente Unido.²⁰⁰ Nesse movimento desenvolveu uma proposta de programa político para o país,²⁰¹ esse programa, segundo palavras do próprio Camilo, “[...] tende ao estabelecimento de um estado socialista com a condição de que entendamos o socialismo num sentido unicamente técnico e positivo [...] se trata de um socialismo prático, não teórico”.²⁰² Mas sua motivação é cristã, partindo do que ele conceitualiza como Amor Eficaz e do qual se gera sua práxis revolucionária.

O compromisso de Camilo Torres gera reações de distintos setores das elites governantes: na Igreja Católica Romana, desde suas propostas públicas de servir como mediador entre o governo e os camponeses das chamadas “repúblicas independentes”, ele começa a ser “perseguido” pela hierarquia e em vários momentos lhe proibem falar ou o afastam de atividades que desempenhava como funcionário público do governo em altos cargos de administração. Esses conflitos o levam a pedir, em 1965, ser dispensado de todo compromisso institucional com a Igreja Católica.²⁰³ Mas para Camilo seu sacerdócio não dependia da estrutura eclesiástica, “[...]entendo que meu sacerdócio e seu exercício se cumprem na realização da revolução colombiana, no amor ao próximo e na luta pelo bem-estar das maiorias”.²⁰⁴

Da mesma forma vai ter conflitos com políticos dos partidos tradicionais, com representantes do governo, e vai sofrer repressões da força pública até ao ponto de colocar em perigo sua vida. Essa situação o leva a tomar posições cada vez mais radicais.²⁰⁵ Ao que parece, essa situação o levou a tomar como caminho o ingresso na luta armada na guerrilha do ELN,²⁰⁶ onde morreu em seu primeiro confronto.²⁰⁷

¹⁹⁹ Se entrega de lleno a la práctica del Amor Eficaz a todos los hombres sin distingo de condición, raza, origen, procedencia, opiniones, ideologías o creencias. Éste es su gran mérito: VIVE EL AMOR. (Tradução nossa) In: GUSMÁN CAMPOS, 1968, p. 19.

²⁰⁰ GUSMÁN CAMPOS, 1968, p. 99.

²⁰¹ GUSMÁN CAMPOS, 1968, p. 169.

²⁰² Tiende al establecimiento de un estado socialista con la condición de que el socialismo lo entendamos en un sentido únicamente técnico y positivo [...] se trata de un socialismo práctico no teórico. (Tradução nossa) In: TORRES RESTREPO, 1981, p. 124.

²⁰³ TORRES RESTREPO, 1981, p. 111.

²⁰⁴ TORRES RESTREPO, 1981, p. 138.

²⁰⁵ TORRES RESTREPO, 1981, p. 220-238.

²⁰⁶ GUSMÁN CAMPOS, 1968, p. 125-160

Com a morte de Camilo, muitas pessoas religiosas começam a tomar uma posição revolucionária e até participar da luta armada. Na Colômbia o fenômeno acontece com muita força, o que provocou a vinda do Papa Paulo VI à Conferência de Medellín em 1968 – CELAM II,²⁰⁸ assim como a criação de um grupo de sacerdotes e religiosas chamado de Grupo Golconda,²⁰⁹ e também tomou força a participação na luta armada.

[...] O ELN desperta devoção em amplas camadas sociais. Isto se deve, sobretudo, à dimensão simbólica do Padre católico Camilo Torres, morto em combate em 15 de fevereiro de 1966, cuja figura se tornaria o emblema do emergente diálogo entre cristãos e marxistas em toda a América Latina, bem como do nascimento da Teologia da Libertação, a Igreja dos Pobres e suas comunidades eclesiais de base.²¹⁰

Em 1968, é convocada uma reunião de bispos católicos na cidade de Medellín e a hierarquia católica romana tentou reagir às construções da nascente Teologia da Libertação com a vinda do papa Paulo VI no CELAM: “[...] o Papa, em sua primeira viagem à América em 476 anos, desde sua descoberta, viria realizar a histórica missão de salvar a América da ‘revolução’ que poderia mudar a história [...] O encontro era entre o Papa Paulo VI e o fantasma de Camilo Torres [...]”²¹¹

Em Medellín, a Igreja Católica latino-americana toma uma postura a favor dos pobres, mas na Colômbia a hierarquia não permite avançar da mesma forma. “A hierarquia colombiana não se mostrou muito entusiasta com ‘Medellín’ nem antes, nem durante, nem depois [...]”²¹². O evento de Medellín “[...] vai gerar uma avalanche de processos irreversíveis que esta mesma hierarquia tratará de deter. Mas já será tarde para deter a história”²¹³

Mas após a morte de Camilo Torres, do auge da Teologia da Libertação e do evento do CELAM na cidade de Medellín, o contexto da Igreja, não só da Igreja Católica Romana, mudou. Novas expressões surgem. Não se tem possibilidades de afirmar se elas são novas ou se estavam incubando-se de forma subterrânea no seio da própria Igreja e ainda não tinham encontrado o momento propício para sua aparição. Ao que parece, Camilo Torres inaugurou esse momento propício e faz que a Igreja não esteja somente do lado das elites no país ou que fique alheia à realidade nacional, como acontecia nas igrejas protestantes, o que poderia levar

²⁰⁷ GUZMÁN CAMPOS, 1968; TORRES RESTREPO, 1981.

²⁰⁸ SILVA GOTAY, Samuel. *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973): implicações da Teologia da Libertação para a sociologia da religião*. São Paulo: paulinas, 1985, p. 54.

²⁰⁹ O grupo de Golconda foi um grupo de sacerdotes e religiosas católicas que se organizou na Colômbia para dar continuidade às ideias de Camilo Torres. SILVA GOTAY, 1985, p. 56.

²¹⁰ PIZARRO LEONGÓMEZ, 2006, p. 77.

²¹¹ SILVA GOTAY, p. 53, 1985.

²¹² La jerarquía colombiana no se mostro muy entusiasta con “Medellín” ni antes, ni durante, ni después [...]. (Tradução nossa) In. ROUX, 1981, p. 216.

²¹³ SILVA GOTAY, 1985, p. 55.

a considerar que no conflito armado colombiano há uma participação de teólogos e teólogas, vinculados como religiosos ordenados na igreja Católica, que ingressaram na luta armada seguindo o pensamento do Camilo Torres.²¹⁴

Poderia-SE considerar que a igreja Católica, como ator político, mostrou-se com distintas posições segundo os grupos de interesses em seu interior e sua posição oficial como grupo de interesse institucional, representada pela hierarquia. No retrospecto feito dentro de sua trajetória como instituição na história colombiana, encontraram-se várias posturas:

A hierarquia católica mostrou-se representando uma instituição de caráter conservador e que procurava coadjuvar para manter *o status quo*. Ela se fez a principal aliada do Partido Conservador. A posição da hierarquia só muda a partir dos anos em que começa a violência, deixando de ser hostil ao Partido Liberal. A partir dos anos 1950 começa a ter relações mais próximas com o liberalismo e somente confronta os comunistas. Essa posição se fortalece com a Frente Nacional. Sua posição de defensora do *status quo* a faz intransigente, a partir dos anos 1960, com os comunistas, as organizações guerrilheiras e até com outros setores católicos, grupos de interesse, que são mais próximos política e ideologicamente dos atores na oposição.

Mas na Igreja Católica também encontramos grupos de interesses que se constituem em atores mediadores dentro do conflito colombiano. Neste ponto encontra-se a posição liderada por Camilo Torres e o grupo que lhe seguiu. Há neles uma procura de aproximação e compreensão dos atores políticos em oposição que procuram mudanças. Eles tentam entender a realidade do país, indagam pelas causas do conflito e propõem soluções. Porém eles são reprimidos e perseguidos pelas elites do bipartidarismo e pela hierarquia da Igreja Católica, fazendo com que muitos deles passem a vincular-se dentre os atores políticos de mudança.

Pode-se considerar que originariamente não há dentro da Igreja Católica grupos de interesses que se tenham constituído dentro deste terceiro setor, exceto o grupo de sacerdotes que se vincula ao movimento independentista em 1810, do qual há que considerar que não tinham uma relação direta com a hierarquia e com o Vaticano. Mas é a partir de Camilo Torres que setores católicos se constituem em atores políticos de mudança, ou melhor, ainda, são forçados a tomar esta posição.

A Igreja Católica, como instituição, jogou um papel importante dentro do conflito colombiano. O conflito foi se transformando e complexificando. A Igreja Católica também sofreu essa transformação por fatores endógenos e exógenos. No seio dessa instituição ao que

²¹⁴ BIDEGAIN, 2004, p. 399.

parece formou-se uma proposta de Teologia da Libertação, contextual à realidade colombiana, que parte do ideário camilista.

Essa proposta de Teologia da Libertação seria a proposta teológica elaborada por Camilo Torres e que é chamada Amor Eficaz. No segundo capítulo pretende-se abordar esta proposta e caracterizá-la a partir de um debate com quatro princípios básicos da Teologia da Libertação.

2 CAMILO TORRES E O AMOR EFICAZ

2.1 Introdução

Neste capítulo pretende-se mostrar que, a partir de Camilo Torres, se desenvolve uma proposta teológica contextual à realidade colombiana, que poderia ser considerada como parte da Teologia da Libertação. Essa proposta ainda está vigente e se desenvolve dentro da insurgência armada colombiana, como se mostrará no terceiro capítulo.

De Camilo se diz que não deixou um pensamento político e teológico elaborado.²¹⁵ Isso poderia ser pensado como meia verdade. Pesquisando de forma rigorosa na vida e obra de Camilo Torres percebe-se que, na forma como elaborou e desenvolveu sua práxis, poder-se-ia traçar um caminho para a ação teológica revolucionária. Essa proposta, que começa com a teoria e práxis de Camilo, aqui será chamada de Amor Eficaz.

Há que reconhecer que na obra de Camilo Torres não se encontra uma construção sistematizada da teoria como teologia da libertação, o que não significa que nele não se encontre uma construção teórica. Sua teoria do Amor Eficaz se encontra esparsa dentro de diversos documentos teóricos que ele elaborou para tratar de outros assuntos, e dentro dos documentos e discursos com os quais justificou e defendeu sua práxis.

Encontrar os elementos teológicos dessa teoria e um elo que se converta em caminho para juntar esses elementos não é tarefa fácil. Há pelo menos três motivos que mostram isso: o primeiro é que sobre Camilo Torres se tem escrito pouco, em consideração com o que ele tem significado na Colômbia como sociólogo crítico, como teólogo-sacerdote, e como político-revolucionário;²¹⁶ o segundo é que se tem publicado poucos livros com os escritos e discursos de Camilo Torres e esses livros publicados não contam com todos os trabalhos o que ele fez;²¹⁷ o terceiro motivo é simples, mas não por isso deixa de ser o de mais peso: Camilo

²¹⁵ SILVA GOTAY, 1985, p. 46.

²¹⁶ Na biografia de Camilo Torres Restrepo se encontra que se formou em teologia e filosofia, se ordenou como sacerdote, se formou em ciência política e sociologia, foi professor de sociologia e dirigente político revolucionário. GUSMÁN CAMPOS, 1968; UMAÑA LUNA, Eduardo. *Camilo y el nuevo Humanismo: paz con justicia social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003; BRODERICK, Walter J. *Camilo Torres.: el cura guerrillero*. Barcelona: Grijalbo. 1977; MALDONADO, Oscar; OLIVIÉRI, Guitemie; ZABALA, Germán (Comp.). *Camilo Torres: cristianismo y revolución*. México D. F: Era, 1970.

²¹⁷ Somente foram encontrados três livros que contêm documentos de Camilo Torres, porém, não têm todas as obras: o primeiro que foi publicado é uma compilação feita no México, em 1970, por exilados colombianos que eram próximos a Camilo: *Camilo Torres: cristianismo y revolución*, mas esse livro que é o mais completo não tem todos seus escritos; o segundo livro em português e publicado no Brasil, em 1981: *Cristianismo e revolução*, contém uma boa porção dos documentos que estão no primeiro livro; e o terceiro livro foi publicado na Colômbia, em 1985, chamado *Camilo Torres escritos*, contém parte dos documentos do primeiro. Há outros livros que fazem análise de alguns documentos de Camilo Torres, mas em menor escala.

Torres não teve tempo de uma elaboração sistemática de sua teoria pelo precoce e trágico desfecho de sua vida.²¹⁸

Fals Borda considera que a falta de estudos acadêmicos, em número e com mais rigor, sobre a vida e obra de Camilo é devido ao “fútil silêncio que se tem decretado no país sobre sua vida e sua obra [...]”,²¹⁹ De uma forma parecida, que complementa essa linha de pensamento, Umaña Luna, no prólogo de seu livro *Camilo y el nuevo humanismo*, afirma que “a ‘guerra do silêncio’ se tem feito para que se ignore sua proposta, sua luta, seu sacrificio [...]”.²²⁰

2.2 O que há escrito sobre Camilo Torres

Sobre Camilo Torres Restrepo o que há escrito se tem feito buscando plasmar quem foi ele ou o que foi que aconteceu com ele. E dentro da pouca literatura publicada sobre ele, há um número limitado de livros e artigos que se debruçam em analisar sua obra mais em profundidade. Essas abordagens têm sido político-religiosas, sociológicas e históricas. Não se encontra análise teológica sobre sua produção e vida.

Desses livros escritos, encontram-se os que consideraram a Camilo como uma pessoa rebelde idealista que morreu equivocadamente, como o manifesta o general da reserva, do exército da Colômbia, Valencia Tovar, em seu livro *El final de Camilo*.²²¹ Outros autores como o sacerdote Guzmán Campos escreveram na procura de defini-lo da seguinte forma:

Para uns, poderia ser o mártir proteico, heroico, inimitável, único, intangível, localizado além de qualquer intento de análise; para outros, resultaria o lastimosamente equivocado, o louco tremebundo, o rebelde sem causa, o frustrado cujo nome se deve pronunciar a meia voz, o antissocial que degenerou em arquétipo malicioso do delinquente comum. [...] Não faltam os que o contemplam em parábola simplista e o tratam com lástima, com gestos de piedade, com evasões, como a um ingênuo teimoso cujo sacrificio deve-se diluir até evaporar em uma atmosfera onde somente flutua sua lembrança.²²²

²¹⁸ Camilo Torres morreu quando contava com 35 anos de idade, somente tinha doze anos de ter-se ordenado como sacerdote, de ter concluído seus estudos de teologia e filosofia e oito anos de ter-se formado em sociologia e ciência política. MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 25-56.

²¹⁹ El fútil silencio que se ha decretado sobre su vida y su obra. (Tradução nossa) In: FALS BORDA, 2009, p. 435.

²²⁰ La guerra del silencio se ha montado para que se ignore su proposición, su lucha, su sacrificio [...]. (Tradução nossa) In: UMAÑA LUNA, 2003, p. 11.

²²¹ VALENCIA TOVAR, Álvaro. *El final de Camilo*. Bogotá: Tercer mundo, 1976.

²²² Para unos podría ser mártir proteico, heroico, inimitable, único, intangible, ubicado más allá de cualquier intento de análisis; para otros, resultaría el lastimosamente equivocado, el loco tremebundo, le rebelde sin causa, el frustrado cuyo nombre se debe pronunciar a media voz, el antisocial que degeneró en arquétipo malicioso del delincuente común. [...] No escasean quienes lo contemplan en parábola simplista y lo tratan con lastima, con

Guzmán Campos termina definindo-o como um “predestinado profeta do mundo por vir. Símbolo da grande esperança dos seres humanos que na América querem ser livres, [...] um símbolo, antes que mito”.²²³

No Livro *Camilo Torres, el cura guerrillero* de Broderick, apresenta-se um Camilo descrito com muita riqueza nos detalhes de sua vida. Mas é olhado, na perspectiva do autor, como um sacerdote que se fez guerrilheiro pela repressão do governo colombiano e que com sua morte converteu-se em um símbolo da luta revolucionária.²²⁴

Para os que fizeram a compilação dos documentos de Camilo em 1970 no livro *Cristianismo y revolución*, ele foi uma pessoa que fez “[...] a realização política mais importante na história da Colômbia”;²²⁵ consideram que ele fez um grande aporte metodológico à revolução da América Latina, enquanto teoria revolucionária, porque encontrou “[...] os passos reais para acercar-se às massas populares em uma inconfundível posição tática [...]”.²²⁶

Estes o consideraram também, enquanto político revolucionário e sacerdote religioso: “Um sacerdote guerrilheiro [que] abriu em dois o monolítico imperialismo. Já não se tratava de bandidos. Outras razões levavam os seres humanos a tomar os fuzis nas selvas impenetráveis da América Índia”.²²⁷ Camilo “aproximou da América que amanhece o melhor do cristianismo como alento e não como obstáculo na construção do homem na sociedade socialista e científica”.²²⁸

No livro *Cristianismo e revolução*, de 1981, Dom Pedro Casaldaliga escreveu a apresentação e nela descreve-o como uma causa. Diz de que “Camilo Torres foi um precursor dramaticamente isolado na fronteira da Igreja com o Mundo”.²²⁹ E mais adiante afirma que

piEDAD gimoteante, con efugios, como a un ingenuo terco cuyo sacrificio debese diluir hasta evaporarlo en una atmósfera donde apenas si flota vagamente su recuerdo. (Tradução nossa) In: GUZMÁN CAMPOS, 1968, p. 5.

²²³ Predestinado profeta del mundo que se adviene. Símbolo de la gran esperanza de los hombres que en América quieren ser libres, [...] un símbolo antes que mito. (Tradução nossa) In: GUZMÁN CAMPOS, 1968, p. 8.

²²⁴ BRODERICK Walter J. *Camilo Torres: el cura guerrillero*. Barcelona: Grijalbo. 1977.

²²⁵ [...] el logro político más importante en la historia de Colombia. (Tradução nossa) In: MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 18.

²²⁶ [...] los pasos reales para acercarse a las masas populares en una inconfundible posición tática [...]. (Tradução nossa) In: MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 18.

²²⁷ Un cura guerrillero abrió en dos el monolitismo del imperialismo. Ya no se trataba de bandoleros. Otras razones llevaban a los hombres a tomar los fusiles en las selvas impenetrables de la América India. (Tradução nossa) In: MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 23.

²²⁸ Acercó a la América que alborea lo mejor del cristianismo como aliento y no como obstáculo en la construcción del hombre nuevo en la sociedad socialista y científica. (Tradução nossa) In: MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 24.

²²⁹ TORRES RESTREPO, 1981, p. 9.

“sua fé se tornou urgência prática. Seu Cristianismo se faz tarefa histórica. Porque cristão, Camilo era humanista integral, sem dicotomias, um humanista da pessoa e da sociedade”.²³⁰

Para Umaña Luna, que fez uma análise sociológica e político- jurídica, Camilo era um lutador político humanista social com um pensamento vigente que poderia aportar às necessidades políticas da Colômbia.²³¹ Nas obras sociológicas de Fals Borda se encontra definições sobre Camilo Torres, em que o autor o considera como criador de uma proposta política utópica pluralista para a Colômbia, que ainda tem vigência na construção de alternativas para a esquerda e o movimento popular colombiano.²³²

Já em nível teológico, encontram-se poucos escritos que façam referência a Camilo. E dos escritos que fazem referência há quase um consenso da forma em que o consideram como anterior à teologia da libertação. Ao que parece, há uma tendência de analisar de forma rápida e superficial sua obra ou, ainda pior, de desconhecê-la. Essa situação leva a julgá-lo com considerações e análises que afirmam não ter ele uma proposta teológica, mais especificamente por sua participação na luta armada subversiva.

Serão analisadas, brevemente, algumas considerações sobre Camilo Torres, feitas por seis teólogos, quatro católicos e dois protestantes. O critério tomado para a seleção desses seis teólogos é simples: foram os que esta pesquisa encontrou fazendo referência e análise de forma considerável sobre Camilo.

2.2.1 José Comblin

No caso do teólogo Comblin em seu livro *O Povo de Deus*²³³, no final ele faz uma avaliação desde o Concílio Vaticano II até o ano de 2000, há uma referência ligeira de Camilo Torres. Comblin o mostra quase que como um fato isolado que não respondeu, como pessoa de igreja, às necessidades de seu momento: “Em casos extremos alguns cristãos tomaram parte em movimentos de insurreição militar. Essa, por exemplo, foi a escolha de Camilo Torres, seguido de mais alguns poucos sacerdotes e leigos”.²³⁴ Mais adiante novamente escreve da mesma forma.

²³⁰ TORRES RESTREPO, 1981, p. 11.

²³¹ UMAÑA LUNA, 2003, p. 24.

²³² FALS BORDA, 2009, P. 219-229.

²³³ COMBLIN, José. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

²³⁴ COMBLIN, 2002, p. 345.

[...] houve o mito Camilo Torres, que foi para os católicos o que foi Che Guevara para a sociedade latino-americana em geral. A sua morte dramática na guerrilha transformou-o num mito, mas já antes, nos últimos anos de ação pública dirigindo a Ação Católica universitária, criava o mito. Não teve muitos seguidores na via armada.²³⁵

Para Comblin, esse mito de Camilo Torres está dentro dos cristãos da América Latina que antecederam à teologia da libertação como “fato isolado e extremo”. Ele afirma que a Igreja Católica implantou a pastoral de restauração da cristandade nos últimos anos de Paulo VI, mas contra isso houve uma “grande campanha para desmoralizar toda a prática dos anos 60 e 70. Essa campanha destacou alguns casos extremos e condenou todo o conjunto da ação da igreja de Medellin por causa de alguns casos isolados”.²³⁶

O que significa que, para ele, Camilo era um caso extremo que não envolveu a igreja, já que era isolado, que somente serviu como campanha de desmoralização da ação pastoral do Papa e que por isso condenou o que a Igreja Católica da América Latina fez em Medellin.

2.2.2 Gustavo Gutiérrez

Do teólogo peruano encontra-se em seu livro mais destacado, *Teologia da Libertação*,²³⁷ três momentos onde faz referência a Camilo. Além disso, segundo Broderick, Gutiérrez tinha uma amizade com Camilo, já que haviam sido companheiros de estudo na Universidade de Lovaina, na Bélgica.²³⁸ Broderick registra que no ano de 1965 os dois amigos tiveram uma conversa interessante na cidade de Lima, quando Camilo foi “para participar do II Congresso Bolivariano de Desenvolvimento da Comunidade”.²³⁹ E nos dias posteriores ficou em Lima participando de um retiro espiritual e conversando com Gutiérrez.²⁴⁰

Segundo os relatos de Broderick, eles conversam muito. Camilo chora por não poder celebrar mais missas e essa situação é lamentada por Gutiérrez por ser uma renúncia motivada por razões políticas. Para Gutiérrez “o fato de que Camilo se juntara abertamente com os marxistas prejudicava, a seu parecer, a possível aceitação de outros sacerdotes progressistas por parte da hierarquia latino-americana”.²⁴¹

²³⁵ COMBLIN, 2002, p. 402.

²³⁶ COMBLIN, 2002, p. 345.

²³⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

²³⁸ BRODERICK, 1977, p. 192.

²³⁹ TORRES RESTREPO, 1981, p. 233; MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 46.

²⁴⁰ BRODERICK, 1977, p. 192.

²⁴¹ BRODERICK, 1977, p. 192.

Ao que parece, essa conversa teve momentos tensos. A Gutiérrez também lhe incomodou a ideia da participação de um sacerdote na política, “[...] isso para ele cheirava a ‘clericalismo de esquerda’ e ele rechaçava qualquer classe de clericalismo”.²⁴² Também, discrepou com as declarações que Camilo havia dado para um jornal do Peru por seu conteúdo teológico: Camilo havia justificado a luta política da esquerda e até a possibilidade do uso das armas. Havia falado sobre o sentido da eucaristia, e que esta não tinha razão de ser se somente se ficava esperando a sociedade perfeita e o paraíso; que por isso se deveria procurar construir essa sociedade para que a eucaristia não fosse supérflua.²⁴³

Molestou-lhe a afirmação de Camilo no jornal de que “os marxistas podiam ser mais generosos que os cristãos. [Gutiérrez considerou isso] uma espécie de ‘esnobismo invertido’”.²⁴⁴ Camilo perguntou-lhe sobre a aparição da guerrilha peruana MIR e lhe falou que pensava vincular-se à luta armada na Colômbia. Gutiérrez lhe respondeu sobre a luta armada das guerrilhas que, “segundo seu cálculo pessoal, a guerrilha oferecia pouca possibilidade de êxito, [e sobre o anúncio de vincular-se à luta armada], uma vez mais Gustavo o considerava equivocado: – Admiro tua valentia, Camilo, mas não te vejo como guerrilheiro”.²⁴⁵

Sobre as referências que Gutiérrez faz em seu livro se encontram as seguintes: no capítulo sete com o título “A igreja no processo de libertação”, quando fala do compromisso dos cristãos, na parte de “sacerdotes e religiosos” há uma passagem que afirma “[...] são muitos os sacerdotes que consideram um dever tomar posições pessoais claras e comprometidas no campo político. Alguns têm ativa participação nesse campo, frequentemente em relação com grupos revolucionários”²⁴⁶ e, com uma nota de rodapé, diz que é conhecido o caso de Camilo Torres.

A segunda passagem se encontra no capítulo dez, “Encontro com Deus na história”, no ponto três quando fala de “uma espiritualidade da libertação”:

Situar-se na perspectiva do Reino é participar da luta pela libertação dos seres humanos oprimidos por outros. Isto é o que começaram a viver muitos cristãos ao comprometer-se com o processo revolucionário latino-americano. Se essa opção parece afastá-los da comunidade cristã é porque muitos nela, empenhados em

²⁴² [...] Eso para él olía a “clericalismo de izquierda” y él rechazaba cualquier clase de clericalismo. (Tradução nossa) In: BRODERICK, 1977, p. 192.

²⁴³ BRODERICK, 1977, p. 192.

²⁴⁴ Los marxistas podían ser más generosos que los cristianos. [Gutiérrez considero eso] una especie de “esnobismo a la inversa”. (Tradução nossa) In: Broderick, 1977, p. 192.

²⁴⁵ Según su cálculo personal, la guerrilla ofrecía pocas posibilidades de éxito [y sobre el anuncio de vincularse a la lucha armada] una vez más Gustavo lo creía equivocado. – Admiro tu valentía Camilo, pero no te veo como guerrillero. (Tradução nossa) In: BRODERICK, 1977, p. 192.

²⁴⁶ GUTIÉRREZ, 2000, p. 160.

domesticar a Boa Nova, olham-nos como membros desordeiros e mesmo perigosos. Se nem sempre sabem expressar em termos apropriados as profundas motivações de seu compromisso, é porque a teologia que receberam – e partilham com os outros cristãos – não forjou as categorias necessárias para traduzir essa opção que procura situar-se de forma criativa diante das novas exigências do Evangelho e do povo espoliado e oprimido deste subcontinente. Mas em seus compromissos e mesmo em suas tentativas de explicação há mais compreensão de fé, mais fé, mais fidelidade ao Senhor que na doutrina (como preferem chamá-la) “ortodoxa” dos círculos cristãos bem pensantes.²⁴⁷

Nesta segunda passagem Gutiérrez novamente faz uma nota de rodapé onde mostra a Camilo Torres como exemplo dos “cristãos que se comprometeram com o processo revolucionário latino-americano” e que não “expressaram em termos apropriados sua convicção”. Ele afirma que “basta ler Camilo Torres”.²⁴⁸

A terceira citação sobre Camilo se encontra no capítulo doze “Igreja: sacramento da história”, quando fala da “eucaristia e a fraternidade humana”. Nesta terceira passagem Gutiérrez justifica que não se pode desligar o sentido da eucaristia, isto é, o sacrifício e o amor ao próximo. Segundo ele essa é uma das duras críticas de Jesus, para isso lembra dentro do corpo de seu texto que “nas palavras de Camilo Torres, a comunidade cristã não pode oferecer de maneira autêntica o sacrifício se antes não realizou, de modo efetivo, o preceito do amor ao próximo”.²⁴⁹

Assim pode-se ler em Gutiérrez que ele mostra a Camilo como um cristão que se comprometeu com a luta revolucionária na América Latina, mas sem ter a construção teórica dentro da teologia apropriada para o desenvolvimento de sua ação. Situação que segundo Gutiérrez aconteceu pela teologia que Camilo Torres aprendeu no seminário em Bogotá e em Lovaina. Essa situação que é definida na análise de Gutiérrez faz que Camilo Torres seja localizado historicamente antes do início da teologia da libertação.

2.2.3 *Juan Luis Segundo*

Como Gutiérrez, J. L. Segundo foi também amigo de Camilo. É possível que os dois se conhecessem na Europa, nos tempos em que eram estudantes, J. L. Segundo na França e Camilo na Bélgica.

²⁴⁷ GUTIÉRREZ, 2000, p. 260.

²⁴⁸ GUTIÉRREZ, 2000, p. 260.

²⁴⁹ GUTIÉRRES, 2000, p. 323.

Na obra de J. L. Segundo não se encontra referências sobre Camilo Torres, mas olhando criticamente para seu livro *Libertação da Teologia*²⁵⁰ poderiam ser encontradas algumas temáticas que estariam relacionadas ao debate que suscitou a opção radical e posterior morte de Camilo. Porém, existe um artigo, de seis páginas, escrito por J. L. Segundo, no ano de 1967, numa revista católica do Uruguai sobre Camilo Torres. No artigo, ele mostra suas impressões do que observou e escutou quando visitou a Camilo em 1966, meses antes de sua morte, e nele tenta aproximar-se a uma valoração da opção que tomou Camilo.²⁵¹

J. L. Segundo debate sobre a violência e a relação com a fé e o compromisso cristão, tanto em seu livro como no artigo. Cita em seu livro a J. Moltmann que pergunta se “[...] quando os cristãos tomam posição na luta política, não estarão deixando de lado o amor universal de Deus pelos homens?”.²⁵² Questão que já tinha sido afirmada pelos hierarcas da Igreja Católica na Colômbia quando acusaram a Camilo de estar desviando-se das doutrinas do catolicismo romano.²⁵³

A essas afirmações e ao debate sobre Camilo, J. L. Segundo respondeu da seguinte forma: “O cardeal acusou a Camilo de ter-se desviado das doutrinas sociais da igreja, embora as autoridades competentes nesta matéria negassem que existisse tal desvio”.²⁵⁴ E quanto à pergunta de Moltmann, de deixar de lado o amor de Deus, afirmou que “essa é a questão essencial. [...] A finalidade do universalismo cristão [do amor universal de Deus] só pode ser alcançada pela dialética de optar pelos oprimidos”.²⁵⁵

Essa opção significou em Camilo converter-se em um sacerdote guerrilheiro e ter que estar disposto ao uso da violência. A violência é abordada no artigo:

Não compreende o caso Camilo quem pensa que, em lugar da paz, elegeu a guerra. Pode-se matar a um homem dentro de um regime legal com tanta facilidade como com um fuzil. E se lhe pode desonrar, humilhar, explorar, só com não fazer nada em um regime assim. E não pode chamar-se a isso paz, ordem ou legalidade, e contrapô-lo à violência. Nesses casos, a violência que se opõe a essa ordem não é, propriamente falando, violência. Poder-se-ia chamar defesa própria, se não for, sempre e em princípio e falando teoricamente, algo ainda mais nobre: a defesa dos indefesos.²⁵⁶

²⁵⁰ SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

²⁵¹ SEGUNDO, Juan Luis. *Camilo Torres, sacerdocio y violencia*. Vispera, [Montevideu], nº 1, ano 1, 1967.

²⁵² Moltmann Apud SEGUNDO, 1978, p. 97.

²⁵³ SEGUNDO, 1967, p. 1; MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 371.

²⁵⁴ El Cardenal acusó a Camilo de desviarse de las doctrinas sociales de la Iglesia, a pesar de que autoridades competentes en esta materia negaron que existiera tal desviación. (Tradução nossa) In. SEGUNDO, 1967, p. 1.

²⁵⁵ SEGUNDO, 1978, p. 97.

²⁵⁶ No comprende el caso Camilo quien piensa que, en lugar de la paz, eligió la guerra. Se puede matar a un hombre dentro de un régimen legal con tanta facilidad como con un fusil. Y se lo puede deshonrar, rebajar, explotar, con sólo no hacer nada en un régimen así. Y no puede llamarse a eso paz, orden o legalidad, y oponerlo

Quase dez anos depois,²⁵⁷ em seu livro, J. L. Segundo, trabalha o mesmo tema e nele afirma que “[...] a violência é uma dimensão interna de todo amor concreto na história, assim como é evidentemente também uma dimensão interna de todo egoísmo”. E mais adiante continua o debate, mas agora criando limites para o uso da “defesa dos indefesos” ao dizer que “dentro das leis econômicas da energia que regulam a eficácia de nosso amor, devemos certamente tratar de estreitar mais e mais as proporções dessa violência necessária sem prejudicar a eficácia do amor existente”.²⁵⁸

Nessas palavras não se encontra uma clara convicção de apoio a Camilo como o tinha feito em 1967. Agora J. L. Segundo fala de “estreitar as proporções da violência” e faz mais moderada sua análise. Talvez J. L. Segundo considere que, na proposta de luta guerrilheira, não sempre o uso da violência signifique uma forma de “defesa dos indefesos” que desenvolve nobremente o amor. Já no artigo, sem culpar a Camilo, tentava fazer uma diferença entre os ideais guerrilheiros, por dar um adjetivo, e a realidade cotidiana na guerrilha.

Pois bem, aproximemo-nos agora a outro aspecto da realidade. Uma coisa é a defesa própria pelo que homens apontam suas armas, um na frente do outro, e outra é a defesa própria – ou alheia – pela qual sabendo que o outro busca matar-nos, nos adiantamos, lhe colocamos uma emboscada e o matamos a sangue frio. A violência generalizada da guerrilha exige esse tipo de ação até a vitória e a paz.²⁵⁹

Ao que parece, no artigo procurava poupar a Camilo de ser olhado como alguém que errou, mas da mesma forma não podia argumentar, apoiar totalmente sua opção. J. L. Segundo tenta preservar ao cristão, a Camilo, o sacerdote, mas o sacerdote tomou as armas que podia ser violência generalizada, e ainda pior, no uso político-ideológico.

A imagem do “sacerdote Camilo com fuzil na mão” é, sem lugar de dúvidas, uma imagem política destinada a fazer pensar em um sacerdote “fora da igreja”, isto é,

a la violencia. En esos casos la violencia que se opone a ese orden, no es propiamente hablando, violencia. Se la podría llamar defensa propia, si no fuera, siempre en principio y hablando teóricamente, algo aún más noble: la defensa del indefenso. (Tradução nossa) In. SEGUNDO, 1967, p. 3.

²⁵⁷ O livro *Libertação da Teologia* foi publicado pela primeira vez em 1975 em espanhol, nove anos depois de ter publicado o artigo.

²⁵⁸ SEGUNDO, 1978, p. 177.

²⁵⁹ Pues bien, acerquemos ahora el otro aspecto de la realidad. Una cosa es la defensa propia por lo que hombres esgrimen sus armas uno frente al otro, y otra es la defensa propia —o ajena— por la cual sabiendo que el otro busca matarnos, nos adelantamos, le ponemos una emboscada y lo matamos a sangre fría. La violencia generalizada, de la guerrilla exige este tipo de acción hasta la victoria y la paz. (Tradução nossa) In. SEGUNDO, 1967, p. 3.

em um sacerdote dessa “nova igreja” que elege a senda da revolução. Não em vão essa imagem é utilizada tanto pela direita como pela esquerda.²⁶⁰

No livro *Libertação da Teologia*, J. L. Segundo fala dessa relação das pessoas de fé e das ideologias como relação de opção política. Ele faz uma diferença entre ideologias e tendências ideológicas que geram subordinação: “[...] a fé bem entendida, não pode nunca dissociar-se das ideologias em que se encarna, tanto na Bíblia como na história posterior. Pode sim – e deve – dissociar-se o mais possível das tendências ‘ideológicas’ que a subordinam indevidamente a uma determinada opressão histórica”.²⁶¹

Será que J. L. Segundo pensou que a relação ideológico-política de Camilo era opressora e o amor que se opõe à violência e a defesa dos indefesos ficou em risco? J. L. Segundo tentou no artigo justificar a Camilo, mas não o defende nem o busca entender a partir dos preceitos teológicos de Camilo e de sua fé. Em outro aparte de seu livro, J. L. Segundo também afirmou na relação de fé e ideologia que: “A fé [...] é a madureza para as ideologias, é a possibilidade de desempenhar plena e conscientemente a tarefa ideológica da qual depende a libertação real dos homens”.²⁶²

Assim, na relação que J. L. Segundo faz de Camilo, considera-o sem uma relação institucional com a Igreja Católica, não o olha como sacerdote, somente como leigo cristão: “a situação de Camilo no momento de sua morte, [...] no momento de sua incorporação à guerrilha, era a de qualquer leigo cristão”.²⁶³ A partir da perspectiva de olhá-lo como leigo cristão não dimensiona, em Camilo, aportes teológicos, somente o aporte revolucionário político – ideológico.

J. L. Segundo enfatiza essa posição quando afirma: “Camilo foi um simples cristão que elegeu a causa da revolução sabendo o que havia detrás dessas palavras, como o fizeram também milhares de cristãos em Cuba. Não rompeu com a igreja, nem fundou uma nova igreja [...]”.²⁶⁴ J. L. Segundo procurou tirar qualquer possibilidade de Camilo Torres atingir à Igreja Católica, mas também tenta tirar as possibilidades da dimensão teológica do agir do sacerdote Camilo Torres.

²⁶⁰ La imagen de "el cura Camilo con el fusil en la mano" es, sin lugar a dudas, una imagen política destinada a hacer pensar en un cura "fuera de la Iglesia", es decir, en un sacerdote de esa "nueva Iglesia" que elige la senda de la revolución. No en vano esa imagen es utilizada tanto por la derecha como por la izquierda. (Tradução nossa) In. SEGUNDO, 1967, p. 3.

²⁶¹ SEGUNDO, 1978, p. 198.

²⁶² SEGUNDO, 1978, p. 136.

²⁶³ La situación de Camilo en el momento de su muerte, [...] en el momento de su incorporación a la guerrilla, era la de cualquier laico cristiano. (Tradução nossa) In. SEGUNDO, 1967, p. 2.

²⁶⁴ La realidad es otra. Camilo fue un simple cristiano que eligió la causa de la revolución sabiendo lo que había detrás de esta palabra, como lo hicieron también miles de cristianos en Cuba. No rompió con la Iglesia, ni fundó una nueva Iglesia [...]. (Tradução nossa) In. SEGUNDO, 1967, p. 3.

2.2.4 Enrique Dussel

O teólogo argentino escreveu sobre Camilo Torres fazendo uma relação histórico – teológica. Serão tomados dois livros onde Dussel fala de Camilo. O primeiro é *Historia de la Iglesia en América Latina, coloniaje y liberación (1492-1983)*,²⁶⁵ onde, no capítulo “La iglesia ante la liberación latinoamericana”, aborda o tema sobre a igreja, o movimento socialista e a violência; e quando fala da Colômbia e a violência subversiva toma o tema Camilo Torres.

Neste texto mostra ter uma boa leitura das obras de Camilo e de sua vida. Dussel analisa como ele uniu a ciência à fé em suas propostas teóricas. Tomando as palavras de Camilo, afirma: “toda a análise se fundamenta ‘tanto desde o ponto de vista científico como do ponto de vista ético’, já que ‘pela revelação sabemos que o superior mandamento é a caridade de Deus e pelo próximo’”.²⁶⁶

Dussel mostra que a relação teórica que Camilo faz entre ciência e fé tem um fundamento último. “O compromisso de Camilo Torres, cristão sem dúvida nenhuma, para uns um verdadeiro santo, mas certamente e pelo menos um herói, é a paixão por uma ‘caridade eficaz’. Não um amor abstrato, senão um amor real; não um ideal amor no fim, senão um concreto abraçar os meios”.²⁶⁷

Dussel segue mostrando que, como cientista social e indivíduo de fé, Camilo assinalou os perigos da realidade contextual e definia onde estava seu compromisso. Advertia sobre os perigos do “‘colonialismo cultural latino-americano’, [e] como sacerdote do falso espiritualismo descomprometido. [...] Embora a missão do sacerdote ‘seja especificamente sobrenatural, existe o imperativo da caridade: A Caridade nos urge [...]’”.²⁶⁸ Assim sintetiza a proposta de Camilo quando afirma que “o tema do ‘amor eficaz’ é o fundamento do *ethos* cristão de Camilo [...]”.²⁶⁹

²⁶⁵ DUSSEL, 1983, p. 258.

²⁶⁶ Todo el análisis se fundamenta “tanto desde el punto de vista científico como desde el punto de vista ético” ya que “por la revelación sabemos que el máximo mandamiento es el de la caridad de Dios y por el prójimo”. (Tradução nossa) In. DUSSEL, 1983, p. 260.

²⁶⁷ El compromiso de Camilo Torres, cristiano sin lugar a dudas, para unos un verdadero santo pero ciertamente y al menos un héroe, es la pasión por una “caridad eficaz”. No un amor abstracto, sino un amor real; no un ideal amor al fin, sino un concreto empuñar los medios. (Tradução nossa) In. DUSSEL, 1983, p. 160.

²⁶⁸ “Colonialismo cultural latinoamericano”, como sacerdote el falso espiritualismo descomprometido: aunque la misión del sacerdote “sea específicamente sobrenatural, existe el imperativo de la caridad: La Caridad nos urge [...]”. (Tradução nossa) In. DUSSEL, 1983, p. 261.

²⁶⁹ El tema del “amor eficaz” es el fundamento del *ethos* cristiano de Camilo. (Tradução nossa) In. DUSSEL, 1983, p. 261.

Em relação à perseguição que teve Camilo Torres dentro da Igreja Católica colombiana, na cabeça do Cardeal Concha Córdoba, afirma que essa situação levou Camilo a tomar as armas e ser subversivo. Mas diz que o que é “de lamentar neste acontecimento maior na história da Igreja latino-americana é a falta de compreensão teológica, que teria podido conduzir a Camilo a um compromisso dentro da violência profética e não armada [...]”.²⁷⁰

Dussel faz uma valoração muito positiva da obra de Camilo e considera que ele representou o acontecimento maior na história da Igreja de América Latina. Para ele Camilo abre um caminho que não foi fruto da irresponsabilidade, mas das análises científicas e da fé. “É difícil conceber uma eleição, uma decisão tão responsável, precedida do estudo, a análise, durante quase dez anos de pesquisa e compromissos. A decisão final foi uma eleição realmente plena, sacerdotal”.²⁷¹ Para Dussel, Camilo, por seus estudos, estava visionando um novo momento para a Igreja.

Uma nova etapa na história da Igreja: a que efetivamente havia começado e pela qual deu sua vida (embora a violência subversiva não seja tão evangélica como a violência profética, Camilo deu sua vida e esse é o sinal supremo do amor, amor eficaz que foi o lema de sua vida e no que se configura toda a perfeição cristã).²⁷²

O segundo livro onde Dussel fala sobre Camilo Torres é um livro organizado por vários autores em 1975, na cidade do México, com o nome *Liberación y cautiverio, debates en torno al método de la Teología en América Latina*.²⁷³ Nesse livro Dussel escreve um artigo “Sobre la historia de la Teología en América Latina”. No artigo há uma síntese da forma como Dussel estuda e periodiza historicamente a teologia na América Latina.

O interessante é que Dussel define a sexta época da teologia na América Latina com o nome de: “A teología da libertação (desde 1962)”.²⁷⁴ Explica que essa época têm três momentos: no primeiro, que está situado entre “1962-1968, desde o começo do Concílio

²⁷⁰ [...] de lamentar en este acontecimiento mayor en la historia de la Iglesia latinoamericana es la falta de comprensión teológica, que hubiera podido conducir a Camilo a un compromiso dentro de la violencia profética y no armada. (Tradução nossa) In. DUSSEL, 1983, p. 262.

²⁷¹ Es difícil concebir una elección, una decisión tan responsable, precedida del estudio, el análisis, durante casi diez años de investigación y compromisos. La decisión final fue una elección realmente plena sacerdotal. (Tradução nossa) In. DUSSEL, 1983, p. 261.

²⁷² Una nueva etapa en la historia de la Iglesia: la que efectivamente había comenzado y por la cual dio su vida (aunque la violencia subversiva no es tan evangélica como la violencia profética, Camilo dio su vida y ese es el signo supremo del amor, amor eficaz que fue el lema de su vida y en el que se cifra toda la perfección cristiana). (Tradução nossa) In. DUSSEL, 1983, p. 264.

²⁷³ RUIZ MALDONADO, Enrique (Org.). *Liberación y cautiverio, debates en torno al método de la Teología en América Latina*. México D. F: [s.n], 1975.

²⁷⁴ La teología de la Liberación (desde 1962). (Tradução nossa) In. DUSSEL, Enrique D. Sobre la historia de Teología en América latina. In. RUIZ MALDONADO, Enrique (Org.). *Liberación y cautiverio, debates en torno al método de la Teología en América Latina*. México D. F: [s.n], 1975, p. 49.

Vaticano II até Medellín, tempo de preparação e posturas mais bem desenvolvimentistas ainda”.²⁷⁵ Essa classificação situa automaticamente a Camilo Torres dentro da teologia da libertação como o lembra Dussel mais adiante em seu mesmo artigo.²⁷⁶

2.2.5 José Míguez Bonino

O teólogo protestante, nascido na Argentina e comprometido com o povo da Bolívia, escreveu em seu livro *Fé em busca de eficácia*²⁷⁷ sobre Camilo Torres.²⁷⁸ Para Míguez Bonino, Camilo foi um dos pioneiros do lado de Dom Hélder Câmara porque ambos entenderam e procuraram “a vinculação mais profunda e oculta entre fé cristã e a luta revolucionária”.²⁷⁹ Embora os dois tivessem as mesmas preocupações, os caminhos tomados foram diferentes: Camilo, desde seu amor eficaz, termina tragicamente morrendo na luta armada; e Dom Hélder Câmara, lutador das favelas do Rio de Janeiro, será depois um exemplo de luta pela justiça e dignidade como bispo em Recife e Olinda.²⁸⁰

Míguez Bonino diz que para Camilo “ser cristão significava [...] preocupar-se pelos homens em suas condições e necessidades particulares e concretas. Por isso, requeria a inversão da ordem tradicional de prioridades da Igreja Católica na América Latina”.²⁸¹ Segundo Míguez Bonino, o amor, para Camilo, não era somente um sentimento.

Era o esforço consciente e inteligente, adequado às condições históricas, no sentido de mudar as estruturas econômicas e sociais básicas que produziam a miséria da maioria de seu povo. A fé se torna eficaz mediante o amor. E esse amor, por sua vez, deve ser um amor eficaz. [...] A isso ele chamava de revolução.²⁸²

²⁷⁵ 1962-1968, desde el comienzo del Concilio Vaticano II hasta Medellín, tiempo de preparación y postura más bien desarrollista todavía. (Tradução nossa) In. RUIZ MALDONADO, 1975, p. 49.

²⁷⁶ RUIZ MALDONADO, 1975, p. 51.

²⁷⁷ MÍGUEZ BONINO, José. *Fé em busca de eficácia*. Uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

²⁷⁸ De Míguez Bonino pode olhar-se também seu trabalho *Doing theology in a revolutionary situation*, especificamente nas páginas 43 à 45.

²⁷⁹ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 46.

²⁸⁰ ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: EST, 2008, p. 93-94.

²⁸¹ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 47.

²⁸² MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 47.

Camilo “[...] insistiu em seu posicionamento: ‘a ação revolucionária é uma luta cristã, sacerdotal’”.²⁸³ Mas foi perseguido e os espaços de luta se lhe foram reduzindo. “Assim, Torres se viu forçado a admitir que apenas uma revolução violenta podia mudar as coisas”.²⁸⁴

Essa situação que viveu Camilo e, depois dele, muitas outras pessoas cristãs, tem dois fatores, segundo Míguez Bonino: “[...] o primeiro é a resistência das autoridades eclesiais em admitir uma opção ideológica, especialmente com relação a tudo o que em alguma medida pareça relacionado com o marxismo”,²⁸⁵ e o segundo fator que mostra, “[...] é o temor de chamar os oprimidos e explorados para assumirem sua própria libertação”.²⁸⁶ O que se deveria, segundo Míguez Bonino, a duas razões: o vínculo das hierarquias das igrejas às classes dominantes e o temor de provocar uma luta de classes que conduzisse à violência.²⁸⁷

Desta forma, segundo Míguez Bonino, essas situações levaram a que indivíduos pioneiros como Camilo Torres começassem o caminho da teologia da libertação. Esse caminho, em palavras de Míguez Bonino, somente pode explicar-se sobre a marcha enquanto se convida a outros para unir-se. Há segundo ele uma práxis permanente que é acompanhada de reflexões que fazem mais forte a construção teológica. Faz-se “[...] a posteriori como uma reflexão sobre os fatos e as experiências que já despertaram uma resposta por parte dos cristãos [...] que não é dedução teológica nem uma teoria política. É um ato sintético total [...]”.²⁸⁸

2.2.6 Samuel Silva Gotay

O teólogo centro-americano Silva Gotay não é tão conhecido como os outros teólogos que já foram referenciados. Mas Silva Gotay deve ser levado em conta porque em sua obra de doutorado, de 1981, faz uma análise do marxismo na teologia da libertação e “procura passar em revista todo o desenvolvimento da Teologia da libertação [...]”.²⁸⁹ Dentro de tudo o que ele estuda, aborda o tema Camilo Torres.

²⁸³ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 47.

²⁸⁴ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 48.

²⁸⁵ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 56.

²⁸⁶ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 56.

²⁸⁷ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 56.

²⁸⁸ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 56.

²⁸⁹ MUELLER, Enio R. *Teologia da Libertação e Marxismo*. Uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: IEPG; Sinodal, 1996, p. 79.

Silva Gotay, em sua obra *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973)*: Implicações da Teologia da Libertação para a Sociologia da Religião, fala de Camilo Torres, desde a introdução, quando afirma:

A presença de cristãos como Camilo Torres e dezenas de clérigos que como ele deram a vida no processo de libertação da América Latina [...] chamaram a atenção do mundo inteiro para um fato inesperado: a existência de um setor de “cristãos revolucionários” nas igrejas cristãs da América Latina, tanto católica como protestante.²⁹⁰

Para Silva Gotay, Camilo faz parte dos cristãos revolucionários da América Latina que precederam à teologia da libertação. “Camilo afirma que sua motivação pela luta revolucionária partia de sua necessidade de fazer seu ‘amor efetivo’ e acessível às massas”.²⁹¹ Mas, segundo Silva Gotay, não há na obra de Camilo “um pensamento político e teológico elaborado”, e, mais adiante, afirma que, “[...] apesar de ser sociólogo, Camilo foi fundamentalmente um místico, mas um místico dedicado à revolução”.²⁹²

Afirma Silva Gotay que “[...] a contribuição maior foi a realização de sua fé na práxis e, ao mesmo tempo, o fato de ter impresso ao pensamento revolucionário [...] o caráter distintivo da prioridade da práxis”.²⁹³ Após a morte de Camilo, diz Silva Gotay, começam a brotar grupos por toda América Latina reivindicando seu pensamento e seguindo seu exemplo.²⁹⁴

Há um último ponto em que Silva Gotay fala de Camilo Torres, afirmando que a teoria social que Camilo toma para sua proposta revolucionária é um marxismo com origem na obra de Althusser, tomado através do manual de Marta Harnecker,²⁹⁵ e pelo qual Camilo faz a distinção “entre o socialismo técnico e ideológico”.²⁹⁶

2.2.7 Considerações sobre a imagem de Camilo Torres

Das diferentes considerações feitas pelos teólogos que foram analisados aqui, em relação ao que eles têm escrito sobre Camilo Torres, fazem-se ponderações, como seguem:

²⁹⁰ SILVA GOTAY, 1985, p. 11.

²⁹¹ SILVA GOTAY, 1985, p. 45.

²⁹² SILVA GOTAY, 1985, p. 46.

²⁹³ SILVA GOTAY, 1985, p. 46.

²⁹⁴ SILVA GOTAY, 1985, p. 47.

²⁹⁵ HARNECKER, Marta. *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*. México D. F: Siglo XXI, 2005.

²⁹⁶ SILVA GOTAY, 1985, p. 228.

Primeiro, de considerar ou não a Camilo Torres dentro da teologia da libertação. Para esta pesquisa se tomará a periodização histórica feita por Dussel que considera a Camilo Torres dentro do primeiro momento da teologia da libertação, 1962-1968. Há características teológicas em Camilo que o poderiam situar não como anterior à teologia da libertação e sim nos inícios dela.

Quanto às características que Dussel define, desse primeiro momento como um “tempo de preparação e posturas mais bem desenvolvimentistas”, considera-se que em Camilo Torres não há uma teoria desenvolvimentista e sim marxista revolucionária que objetiva a tomada do poder para mudar as condições sociais, econômicas e políticas, mas isso será mostrado mais adiante, assim como as outras ponderações.

Sobre se Camilo permaneceu sendo sacerdote ou não até a hora de sua morte, considera-se, a partir dos escritos de Camilo, que ele foi sacerdote até a hora de sua morte. Depois do conflito com a Igreja Católica colombiana e de ter pedido ser rebaixado dentro da instituição ao estado de leigo, ele afirmou que “[...] considero-me sacerdote até a eternidade [...]”²⁹⁷. Portanto, não se poderia tomar o que propõe J. L. Segundo quando diz que Camilo era um “leigo cristão como os que lutaram em Cuba”, procurando de diminuir suas implicações teológicas e religiosas. A luta de Camilo até sua morte foi fundamentada teologicamente por ele mesmo. Embora não seja uma teologia aceita por todos, por ser radical, ela têm fundamentos que lhe dão sustentação teológica.

Sobre a consideração de Silva Gotay que afirma que Camilo não deixou um pensamento político e teológico elaborado, considera-se que há suficientes elementos para mostrar que em Camilo havia uma elaboração teológica, como se afirma no começo deste capítulo. É por isso que Dussel diz que sua opção foi responsável após dez anos de análise e pesquisa. Camilo define sua opção com muita clareza e há muitos elementos dentro de sua obra que o demonstram.

Também Silva Gotay afirma que o marxismo da proposta de Camilo era de origem Althusseriana, mas tomado através do manual de *Materialismo Histórico* de Harnecker. Não se pode negar ou afirmar se Camilo tinha lido Harnecker, mas é difícil pensar que Harnecker houvesse escrito livros com a teoria de Althusser antes de 1968. Ela foi aluna de Althusser na Europa, de 1963 a 1968, e o livro do que fala Silva Gotay foi publicado pela primeira vez em 1969 na cidade do México D. F. pela editora Siglo XXI,²⁹⁸ três anos depois da morte de Camilo.

²⁹⁷ TORRES RESTREPO, 1981, p. 138.

²⁹⁸ HARNECKER, 2005, p. 16.

Sobre a influência de Althusser, os livros de Umaña Luna e Broderick mostram que na Europa Camilo tinha recebido aulas de marxismo, tinha lido e discutido autores marxistas e se havia aprofundado em Lênin, Engels e o próprio Marx. Essas leituras foram feitas quando Camilo conseguiu a autorização da Igreja Católica colombiana para ler a literatura marxista, a começar seus estudos em Lovaina, e com uma aquisição de livros em espanhol que ele tinha comprado quando visitou a cidade de Berlim Oriental, que era comunista.²⁹⁹

2.3 O Amor Eficaz na Teologia da Libertação

O Amor Eficaz, aqui, se entenderá como uma proposta teológica dentro da teologia da libertação. Na procura por poder demonstrar isso, se discutirá os elementos do Amor Eficaz em relação a essa teologia. Serão tomados como categorias de análise quatro pontos ou conceitos, que são parte do que se poderia considerar pilares fundamentais da teologia da libertação.

Serão analisadas as interpretações teológicas na seguinte ordem de categorias: primeiro, a história e, dentro desta categoria, a forma de entender a Deus e o ser humano; segundo, como foi sua interpretação bíblica, e a partir da forma como interpretou a bíblia, sua relação de fé com a ética e a política; terceira, a teoria social e seu método; e, como quarta categoria, o reino e dentro deste a utopia/salvação e escatologia/revolução.

A conversão desses conceitos como categorias de análise, metodologicamente permitirá corroborar ou refutar os elementos teológicos encontrados em Camilo Torres, que é chamado de Amor Eficaz.

2.3.1 A Interpretação da História

Para a teologia tradicional, a forma de entender a história era dualista, entendia-se como uma história sagrada e outra secular, sendo mais importante a primeira. “Daqui surgem as antinomias entre espírito e matéria, alma e corpo, secular e religioso, natural e sobrenatural, reino dos homens e reino de Deus, história natural e história da salvação”.³⁰⁰ De Tomás de

²⁹⁹ UMAÑA LUNA, 2003, p. 42; BRODERICK, 1977, p. 57.

³⁰⁰ SILVA GOTAY, 1985, p. 65.

Aquino, que desenvolve a relação filosófica e teológica, ficou a herança de entender a história como se fosse determinada por Deus e imutável, por lei natural, para os seres humanos.³⁰¹

Após as duas guerras mundiais do século XX, teólogos europeus definiram outras formas de entender a relação de Deus e o ser humano na história. Esse foi o caso de Bonhoeffer, com sua proposta de secularização “no mundo adulto”,³⁰² e de Metz, com sua “teologia do mundo”,³⁰³ que depois seria ampliada³⁰⁴ com sua “teologia política”.³⁰⁵ A eles seguiu a “teologia da esperança”³⁰⁶ de Moltmann, que considerou que a história estava aberta.³⁰⁷ Mas ainda isso não superou a realidade de injustiça nem respondia à busca de mudar as relações sociais, econômicas e políticas. Isso aconteceu com a teologia da libertação.

Gutiérrez, um dos principais expoentes da teologia da libertação, escreveu nos começos da década dos setenta que “[...] não há duas histórias, uma profana e outra sagrada. [...] A história da salvação é a própria entranha da história humana. [...] O devir histórico da humanidade deve ser definitivamente situado no horizonte salvífico”.³⁰⁸ Assim, o entendimento da história, a partir da teologia da libertação, mostra que o agir de Deus acontece dentro da história humana. Duas dimensões, divina e humana, num mesmo plano da história concreta.

Em Camilo Torres, a forma de entender a história não é dicotômica. Essa é uma elaboração teórica que se mostra nele desde meados dos anos sessenta, antes de sua morte. Mas Camilo foi desenvolvendo esse entendimento da história com seu aprofundamento acadêmico e político. Não foi uma posição que aconteceu desde o início. Foi um processo gradual que acompanhou os debates teológicos e políticos que aconteciam na Europa e na América. Com a construção de um pensamento próprio e autônomo, acadêmico e político, ele foi radicalizando-se pelo contexto colombiano e definindo dentro de sua teoria a forma de entender a história.

Em 1956, no terceiro ano de estudo de ciência política e sociologia em Lovaina, ele é entrevistado e nessa entrevista se mostra próximo ao pensamento de Maritain e seu

³⁰¹ SILVA GOTAY, 1985, p. 68.

³⁰² Pelo menos três livros de Dietrich Bonhoeffer podem ser citados onde se mostra sua proposta teológica: *Redimidos para lo Humano* – traduzido do alemão para o espanhol; e outros dois traduzidos do alemão para o português, *Resistência e submissão* e *Ética*.

³⁰³ METZ, Johann Baptist. *Teologia no mundo*. Rio de Janeiro: Moraes, 1969.

³⁰⁴ GIBELLINI, Rosino. *Teologia do século XX (A)*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 124.

³⁰⁵ METZ, Johann Baptist. *Teologia política*. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1976 e do mesmo autor: *Cristianismo e burguesia: da práxis política e religiosa dos cristãos*. Petrópolis: 1979.

³⁰⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005.

³⁰⁷ SILVA GOTAY, 1985, p. 81.

³⁰⁸ GUTIÉRREZ, 2000, p. 205.

humanismo integral,³⁰⁹ mas não totalmente comprometido com essa proposta. Maritain era neotomista³¹⁰ e na Universidade de Lovaina essa era uma das três correntes de pensamento que havia no tempo que estudou Camilo.³¹¹

A proposta do humanismo integral introduzia, dentro de sua teoria, que o ser humano podia influenciar na história para buscar o bem comum, mas como uma capacidade que era dada por Deus.³¹² Esse bem comum significava a humanização do capitalismo e não permitir os avanços do comunismo. É a partir desta posição que surgem os partidos políticos da democracia cristã e os movimentos de ação católica.³¹³

[...] Com base na realidade metafísica, supostamente anterior à história, apresenta-se um esquema econômico e sociopolítico “tercerista” que não tenha os “inconvenientes dos extremos” – que na prática não passa de um tipo de corporativismo capitalista que não parece distinguir-se do capitalismo populista. De fato, estes grupos incorporam o desenvolvimentismo, através de economistas e sociólogos da igreja como Lebret [e] Houtard [...].³¹⁴

Houtart foi professor de Camilo Torres, na Universidade de Lovaina.³¹⁵ Ele foi sacerdote, e tem formação em filosofia, teologia, licenciatura em ciência política e sociologia. Como sociólogo e sacerdote pesquisa na área da sociologia da religião.³¹⁶ Foi secretário geral da Federação Internacional dos Institutos de Investigações sócio-religiosos e Sociais – FERES e segundo Silva Gotay a partir dessa organização apoiavam os partidos da democracia cristã em vários países de América Latina. Sua proposta política no tempo de Camilo Torres era desenvolvimentista e fez parte dos fundadores da teologia do desenvolvimento.³¹⁷

No ano de 1956, Camilo conheceu na Colômbia ao sacerdote e economista Joseph Luis Lebret,³¹⁸ que estava fazendo pesquisas sobre as condições de desenvolvimento na Colômbia. Camilo colaborou com essas pesquisas, no mesmo tempo que fazia sua pesquisa de

³⁰⁹ MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 64-84.

³¹⁰ SILVA GOTAY, 1985, 70.

³¹¹ UMAÑA LUNA, 2003, 36.

³¹² MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral: uma visão nova da ordem cristã*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945, p. 202.

³¹³ SILVA GOTAY, 1985, p. 70.

³¹⁴ SILVA GOTAY, 1985, p. 72.

³¹⁵ UMAÑA LUNA, 2003, 36.

³¹⁶ HOUTART, François. *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre*. Buenos Aires; Clacso; Ciudad de Panamá: Ruth, 2009.

³¹⁷ SILVA GOTAY, 1985, p. 72.

³¹⁸ De Lebret se pode destacar sua proposta de humanismo econômico, ele fazia parte dos que editavam na França a revista *‘Économie et Humanisme’* e publicou livros como: *Dimensões da caridade*, em 1959.

campo para seu trabalho de conclusão na ciência política e sociologia.³¹⁹ Nessa época, também, Houtart foi seu professor na Universidade de Lovaina.

Essas aproximações foram decantadas com o tempo. No ano 1965, Camilo afirmou o seguinte sobre a vitória do candidato da democracia cristã, Eduardo Nicanor Frei nas eleições para presidente do Chile:

A vitória de Frei baseou-se em parte numa estrutura capitalista mais desenvolvida no país. Mesmo assim, não poderá continuar avançando muito sem tomar medidas que ataquem essa mesma estrutura capitalista, em favor dos grandes setores populares. Todo reformismo tíbio será ultrapassado a curto prazo.³²⁰

Outro teólogo que influenciou Camilo, segundo Fals Borda, é o estadunidense Niebuhr, que foi professor de teologia e ética cristã na Universidade de Yale. Niebuhr reconhecia que sua análise teológica tinha influências de Karl Barth; no sentido reformado e da soberania de Deus; ele tinha tomado de Paul Tillich a forma de entender a Deus e que havia sofrido uma forte influência de Ernst Troeltsch. Niebuhr debateu a relação de Cristo e a história sem uma posição dogmática, procurando entender o agir de Cristo na história concreta como o agir da comunidade cristã.³²¹

Um dos principais livros que escreveu é *Cristo e Cultura*, onde procura entender a relação entre os dois, o que leva à relação do cristianismo e a história. Nesta obra tem muita influência de Troeltsch, isso se mostra no uso de três categorias de análise que são originárias do debate sobre a relação da igreja com a cultura, de Troeltsch.³²² As formas em que ele define a relação possível entre o cristianismo e a história são cinco: Cristo contra Cultura; Cristo da Cultura; Cristo acima da Cultura; o paradoxo de Cristo e Cultura; e Cristo, o transformador da cultura.³²³

No ano de 1957, Camilo foi à França, em Paris, para participar das atividades dos sacerdotes operários. Além de suas atividades com os sacerdotes operários, ele conheceu comitês de solidariedade da luta do povo de Argel e pessoas vinculadas à guerrilha da Frente

³¹⁹ UMAÑA LUNA, 2003, p. 43.

³²⁰ TORRES RESTREPO, 1981, p. 118.

³²¹ PATTERSON, Arthur P. *Journey into Modern Culture: The spiritual theology of Richard Niebuhr*. In <<http://watershedonline.ca/articles/2005/niebuhr2.html>>, Acesso em 06 Fev. 2013;

³²² NIEBUHR, Helmut Richard. *Cristo e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 12

³²³ NIEBUHR, 1967, p. 16-66. GIBELLINI, 2002, p. 101-102.

de Libertação Nacional de Argel,³²⁴ que possivelmente o influenciaram pelo resto de sua vida em sua luta revolucionária, segundo Broderick.³²⁵

Depois destas experiências, Camilo vai criando um pensamento próprio, autônomo que vai sendo desenvolvido no contexto colombiano e vai sendo marcado pelas novas experiências que vai tendo. Assim, com suas propostas de fazer a revolução colombiana, chega ao ponto de superar a dicotomia na filosofia e na teologia natural-tomista em relação à história.

Isso se mostra na maturidade de sua teoria. Um exemplo é sua mensagem para os cristãos onde diz que, como cristãos, podem fazer a revolução e faz um chamado para que nesse “[...] momento decisivo [da] história, os cristãos estejam firmes em torno das bases essenciais da religião”.³²⁶ E mais adiante sinaliza essas bases essenciais, “[...] depois da Revolução, os cristãos, teremos a consciência de que estabelecemos um sistema que está orientado pelo amor ao próximo”.³²⁷

Pode-se olhar aqui que Camilo já tem clareza de que se pode mudar a história e que fazer essas mudanças faz parte das bases essenciais do cristianismo.

[...] Tudo isso tem gerado uma nova atitude [...] em relação a todas as instituições antes existentes, a propriedade, o Estado, a Igreja, as quais já não são vistas como partes irremovíveis da existência, mas como objeto de mudanças possíveis, nas quais sentem eles que têm um papel crescente a desempenhar.³²⁸

Agora, é necessário entender como teoricamente ele está interpretando a história. Sobre esse assunto específico, no livro de Umaña Luna, afirma o seguinte: “Camilo aceitou o diagnóstico marxista da realidade histórica e sua metodologia científica como instrumento de análise da sociedade, e deixou aberta a possibilidade de uma colaboração entre cristãos e marxistas”.³²⁹

Há em Camilo uma análise marxista da história que se baseia no materialismo histórico, que é acompanhada de uma estreita relação com os comunistas colombianos. “Realmente, eu poderia colaborar com os comunistas na Colômbia porque acredito que entre

³²⁴ BRODERICK, 1977, p. 74.

³²⁵ BRODERICK, 1977, p. 74; BRODERICK, Walter J. *Semblanza de la francesa Guitemie Olivieri*. Confidente de Camilo. Disponível em: <<http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso129628-confidente-de-camilo>>, acesso em: 5 de Jan. 2013.

³²⁶ TORRES RESTREPO, 1981, p. 180.

³²⁷ TORRES RESTREPO, 1981, p. 181.

³²⁸ TORRES RESTREPO, 1981, p. 117.

³²⁹ Camilo acepto el diagnóstico marxista de la realidad histórica y su metodología científica, como instrumento de análisis de la sociedad, y dejo abierta la posibilidad de una colaboración entre cristianos y marxistas. (Tradução nossa) In. UMAÑA LUNA, 2003, p. 43.

eles há elementos autenticamente revolucionários e porque, na medida que são científicos, têm pontos que coincidem com a tarefa a que me proponho”.³³⁰

Para Camilo, em sua análise marxista, a história vai rumo ao socialismo. Em uma entrevista lhe perguntam se “[...] acredita que esse processo revolucionário leva ao socialismo? [ele responde] É indubitável que marchamos rumo a estruturas socialistas da sociedade”.³³¹

2.3.1.1 A antropologia teológica de Camilo Torres

Na forma em que Camilo entendia a história também seria importante olhar como compreendia a relação de Deus e o ser humano com a história. Dentro dos escritos de Camilo há principalmente dois que se deparam com essas temáticas. O primeiro é *El hombre bidimensional*, que foi uma palestra de Camilo feita em setembro de 1963. Desse texto não se tem a versão original,³³² sua reconstrução foi feita das anotações que tomou um dos assistentes enquanto se desenvolvia a palestra.³³³

O segundo texto é um estudo apresentado em francês no II Congresso Internacional de Pro Mundi Vita que foi realizado em Lovaina, no mês de setembro de 1964, com o nome *Programmation économique et exigences apostoliques*. Depois Camilo o redigiu em espanhol, nomeando-o *Consecuencias de la programación económica para el apostolado en los países subdesarrollados*. E a finais de 1965, foi publicado na Colômbia com o título *La Revolución, imperativo Cristiano*.³³⁴

Será tomado inicialmente um parágrafo do primeiro texto referenciado e, a partir dele, olhar-se-á detalhadamente os aspectos encontrados dentro dele em relação à forma em que Camilo entendeu a história.

Existem formas de conhecimento distintas: natural e sobrenatural. O homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Nos planos de Deus, o homem deve ser sobrenatural, e se não o é porque não tem graça, tem uma vocação sobrenatural. A natureza do homem foi elevada à sobrenaturalidade e, portanto, o homem é capaz de atuar sobrenaturalmente. O sobrenatural não se superpõe ao homem como um chapéu. Está unido substancialmente ao natural; a unidade está no homem, em Cristo, em Deus. O ato de usar as coisas naturais implica em atos sobrenaturais

³³⁰ TORRES RESTREPO, 1981, p. 122.

³³¹ TORRES RESTREPO, 1981, p. 116.

³³² MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 273.

³³³ Não se pode pensar que a palestra de Camilo Torres pelo título foi influenciada por Herbert Marcuse e seu livro *O Homem unidimensional*, porque o livro de Marcuse foi publicado pela primeira vez em 1964, isto é, um ano depois da palestra. MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Seix Barral, 1969.

³³⁴ MALDONADO, 1970, p. 316.

desde que estejamos elevados à dignidade de filhos de Deus. Para o Cristão tudo é sobrenatural; ao atuar, pratica atos sobrenaturais, não sobrenaturaliza as coisas.³³⁵

Nesse parágrafo se encontra uma das sínteses teológicas de Camilo, em relação à antropologia humana. Talvez não haja nele, ainda, toda a maturidade teórica, mas já mostra para onde se encaminhavam suas indagações e pesquisas científicas. Umaña Luna, analisando esse mesmo texto, afirma que “Camilo não conheceu a obra de Herbert Marcuse sobre o homem unidimensional, mas ele procurou juntar o idealismo com o materialismo”.³³⁶

No texto, Camilo afirma que *há duas formas de conhecimento: natural e sobrenatural*, assim como para ele também há duas realidades objetivas: “uma realidade do natural, e outra, a realidade do sobrenatural. Existem realidades sobrenaturais, objetivas, que somente percebemos por meio da fé”.³³⁷ Aqui Camilo fala do sentido divino de Deus, sobrenatural, e do mundo como é, o natural, e nele o ser humano. São as duas dimensões que acompanham a teologia.

Esse ser sobrenatural cria o ser humano, mas o cria a sua imagem e semelhança: aqui Camilo lembra o livro do Gêneses. *Nesse projeto o ser humano “deve ser” sobrenatural*, mas pode ser como pode não. O ser humano faz a escolha.³³⁸

Quando o ser humano escolheu ser sobrenatural *é porque tem a graça*, é dizer que aceitou a presença de Deus. Camilo define isso como o mistério da encarnação.

O mistério da Encarnação, da presença do divino dentro do humano, da elevação do humano à ordem sobrenatural, produz conflitos para a mente do homem, que é discursiva, que deve separar para entender e que, por considerar um aspecto, às vezes esquece o outro não menos importante.³³⁹

O ser humano que escolheu não receber a graça de Deus, diz Camilo, *está vocacionado a ser sobrenatural*. Este ser humano se desenvolveria na história sem sua dimensão divina. Isso significaria que, inicialmente, para Camilo há dois tipos de seres humanos pela capacidade de escolha. Um ser humano que é o que, tendo uma dimensão natural, toma, também, a dimensão sobrenatural, que seria o cristão. Um segundo ser humano,

³³⁵ TORRES RESTREPO, 1981, p. 49.

³³⁶ UMAÑA LUNA, 2003, p. 62.

³³⁷ TORRES RESTREPO, 1981, p. 47.

³³⁸ AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

³³⁹ El misterio de la encarnación, de la presencia de lo divino dentro de lo humano, de la elevación de lo humano al orden sobrenatural, produce conflictos para la mente del hombre que es discursiva, que debe separar para entender y que, por considerar un aspecto, a veces olvida otros no menos importantes. (Tradução nossa) In. MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 207.

que também tem uma dimensão natural, mas que nega sua dimensão sobrenatural, este seria o não-cristão.

Mas Camilo faz esta explicação mais complexa. Ele afirma, no segundo texto – *La Revolución, imperativo cristiano*, que também como cristãos “[...] se pode ter e professar a fé, sem ter vida [dimensão] sobrenatural”.³⁴⁰ O que significaria que há um tipo de ser humano que aceitou a graça de Deus, mas que não a tem. O que levaria a pensar que este tipo de ser humano presume fazer a escolha de receber a dimensão sobrenatural formalmente, mas em verdade não faz concreta sua crença. A este terceiro tipo de ser humano se lhe poderia chamar aqui de falso cristão.

Camilo gera a pergunta de como se poderia reconhecer aqueles seres humanos que possuem a graça, que são cristãos. Ele mesmo responde, “não podemos julgar que as pessoas que enchem as igrejas, aqueles que vão à missa aos domingos, comungam, etc., possuem a graça. O indício ou sinal que fornece bases para presumir que alguém tenha a graça é o AMOR”.³⁴¹ A forma de saber, segundo Camilo, que tipo de ser humano é um indivíduo, é quando tem a capacidade de atuar na sobrenaturalidade, de atuar no AMOR.

O cristão ama e esse amor o distingue e caracteriza. As práticas exteriores servem como meio para chegar ao amor e devem estar, por sua vez, movidas pelo amor. Tais práticas não têm validade sem amor. [...] Em contrapartida, o cristão que cumpre as práticas exteriores e não ama, não é cristão.³⁴²

A estes três tipos de seres humanos Camilo agrega um quarto. “O não-cristão que ama e de boa fé experimenta, tem a graça, está operando sobrenaturalmente, é filho de Deus”.³⁴³ Este quarto tipo de ser humano mostra claramente a influência de K. Rahner e seu conceito de cristãos anônimos.³⁴⁴

Não é certo que fora da Igreja não pode existir graça, nem que a única forma de pertencer à Igreja seja a recepção formal dos sacramentos. Pode existir Batismo de desejo e penitência de desejo. Portanto pode existir vida [dimensão] sobrenatural, ainda que não tenha fé explícita, nem recepção formal dos sacramentos.³⁴⁵

³⁴⁰ [...] Se puede tener y profesar la fe, sin tener vida [dimensión] sobrenatural. (Tradução nossa) In. MALDONADO; OLIVIERI; ZABALA, 1970, p. 317.

³⁴¹ TORRES RESTREPO, 1981, p. 49.

³⁴² TORRES RESTREPO, 1981, p. 49.

³⁴³ TORRES RESTREPO, 1981, p. 49.

³⁴⁴ RAHNER, K. *Los cristianos anónimos*. Escritos de Teología, VI. Madrid: Tauros, 1966, p. 535-544.

³⁴⁵ No es cierto que fuera de la Iglesia no pueda haber gracia, ni que la única forma de pertenecer a la Iglesia sea la recepción formal de los sacramentos, Puede haber Bautismo de deseo y penitencia de deseo. Por lo tanto puede haber vida [dimensión] sobrenatural, aun cuando no haya fe explícita, ni recepción formal de los sacramentos. (Tradução nossa) In. MALDONADO; OLIVIERI; ZABALA, 1970, p. 318.

Significaria então que, o quarto tipo de ser humano é o que, tendo sua dimensão natural, não aceitou a dimensão sobrenatural, mas por seu amor atua nele a graça de Deus ou a dimensão sobrenatural, sem ele aceitá-la explicitamente. A este quarto tipo de ser humano se lhe chamará aqui de Não-cristão que ama, para diferenciá-lo do conceito de cristão anônimo de K. Rahner.

2.3.1.2 *A relação de Deus e o ser humano na história*

Essa forma de entender o ser humano se mostra na práxis de Camilo no dia 9 de junho de 1964, Camilo celebrou na Universidade Nacional da Colômbia uma missa pela memória de dois estudantes que anos antes tinham sido assassinados pelo exército colombiano. Nessa celebração Camilo afirmou “[...] que os estudantes abatidos poderiam ter-se salvado, embora não houvessem sido católicos, se tinham morrido de boa fé no que acreditavam”.³⁴⁶ Essa afirmação gerou um escândalo, segundo Umaña Luna, porque o principal jornal colombiano, chamado *El Tiempo*, publicou que Camilo havia dito que “os comunistas iam ao paraíso”.³⁴⁷

A relação de Deus e o ser humano é uma relação que acontece na história, *o sobrenatural não se superpõe ao homem como um chapéu*. O divino, como dimensão, não fica por cima ou em paralelo à dimensão natural. *Essas duas dimensões estão unidas substancialmente. É uma unidade que está no ser humano, que está em Cristo, que está em Deus*, segundo o Camilo.

“O homem é uma realidade integrada natural e sobrenatural”.³⁴⁸ A dimensão divina está em e com a dimensão natural, são simultâneas. A dimensão sobrenatural não age fora ou por cima da história, age na história. Camilo dá um exemplo quando diz que um médico não-cristão pode ser melhor médico que um que seja cristão: “[...] O cristão ao possuir a graça, ao viver sobrenaturalmente, torna-se merecedor, embora de acordo com sua capacidade e suas oportunidades, não chegue a um conhecimento muito perfeito”.³⁴⁹ Do contrário, isso seria

³⁴⁶ [...] que los estudiantes abatidos podrían haberse salvado, aunque no hubieran sido católicos, si habían muerto de buena fe en sus creencias. (Tradução nossa) In. UMAÑA LUNA, 2003, p. 64.

³⁴⁷ [...] los comunistas iban al paraíso. (Tradução nossa) In. UMAÑA LUNA, 2003, p. 64.

³⁴⁸ TORRES RESTREPO, 1981, p. 49.

³⁴⁹ TORRES RESTREPO, 1981, p. 49.

integrismo,³⁵⁰ afirma Camilo, “o integrismo consiste em acreditar que o sobrenatural, por si só, confere eficácia ao natural. Em nível natural, o cristão, por sê-lo, não é mais eficaz”.³⁵¹

Umaña Luna, na análise do texto afirma:

Para Camilo [...] Deus seria amor. De Deus vem a dimensão sobrenatural do ser humano. Sem amor, não há obra de Deus. Com Deus e sem acreditar no sobrenatural, mas com ação prática exercida com amor à humanidade, Deus é mesmo quando o ser humano não o tenha como ser real. É um Deus que, encarnado no amor à humanidade, torna-se humano.³⁵²

Assim *o cristão que atua* com o amor de Deus, ele pratica esse amor quando o dá a seu próximo. Portanto esse atuar *é um atuar sobrenatural*, mas *não uma sobrenaturalização das coisas*. Deus age na história dando seu amor, atua na realidade integrada do ser humano, que recebe seu amor e o desenvolve historicamente em relação aos demais seres humanos. Camilo Torres mostra de forma vigorosa a relação do ser humano com Deus.

2.3.2 A hermenêutica bíblica

2.3.2.1 Hermenêutica bíblica

Para a comunidade cristã, a bíblia é o livro sagrado onde está a palavra de Deus. Na bíblia se faz memória da aliança de Deus com seu povo. Nele Deus se revela ao ser humano mostrando a boa nova para a salvação e também a forma de alcançá-la. Assim, “para os cristãos, é a bíblia que tem a última palavra sobre significado da fé cristã”.³⁵³

A bíblia, como texto, é interpretada e nessa interpretação se concebe a forma como o cristianismo se entende. Essa interpretação era e é um trabalho das autoridades eclesiásticas e dos guias da Igreja. “É claro que a bíblia é sempre e inevitavelmente interpretada pelas

³⁵⁰ No universo católico, a atitude fundamentalista é conhecida como atitude integrista ou integralista (ou ainda, como “movimento de restauração”). Pode-se dizer que a prática integrista ocorreu em duas fases: ad extra e ad intra. A fase ad extra foi o momento do final do século XIX e primeira metade do século XX, sobretudo no início do século, quando a igreja católica se posiciona contrária à modernidade cultural e ao liberalismo. A fase ad intra, segunda metade do século XX, precisamente após o Concílio Vaticano II (1962-1965) [...]. In. PANASIEWICZ, Roberlei. *Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo*. In. ALBUQUERQUE, Eduardo Basto, (org.) *Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – “Migrações e Imigrações das Religiões”*. Assis: ABHR, 2008. p. 8.

³⁵¹ TORRES RESTREPO, 1981, p. 49.

³⁵² Para Camilo [...] Dios seria amor. De Dios viene la dimensión sobrenatural del ser humano. Sin amor, no hay obra de Dios. Con Dios y sin creencia en lo sobrenatural, pero con acción practica ejercida con amor a la humanidad, Dios es aun cuando el ser humano no lo tenga como ser real. Es un Dios que, al encarnar en el amor a la humildad, se hace humano. (Tradução nossa) In. UMAÑA LUNA, 2003, p. 62.

³⁵³ SILVA GOTAY, 1985, p. 123.

autoridades e mestres das Igrejas e interpretada a partir do marco histórico – socioeconômico e cultural – de quem lê a bíblia. A história da Igreja confirma isto universalmente”.³⁵⁴

Isso indica que o processo de interpretar a bíblia e definir seus preceitos para a comunidade cristã, foi influenciado pelo contexto histórico e cultural. Quer dizer, a forma de entender o que esse livro sagrado mostrava e o que era melhor para a igreja estava determinado pelas relações sociais, econômicas e políticas de cada época.³⁵⁵

A hermenêutica tradicional, como teoria de interpretações bíblica, fomentou um ponto de vista “espiritualista” que relata o significado dos acontecimentos históricos e a salvação do homem numa região “espiritual”, entendida do ponto de vista da existência do “outro mundo” da cosmovisão dualista dos gregos, e re-elaborada pelo idealismo moderno. A justiça, o pão, a vista aos cegos, a liberdade aos oprimidos, a paz e as promessas do reino de Deus foram espiritualizadas a tal ponto que dão a impressão de que a bíblia não fala sobre “este mundo”, mas sim sobre “o outro”. O pão, a justiça e a liberdade perderam a sua materialidade e sua realidade, a ponto de a pregação sobre sua promessa só servir para admoestar as massas e fazer com que se resignem a esperar estas promessas no “outro mundo”, depois da morte, para que suportem e mantenham as condições existentes na terra tal como estão.³⁵⁶

Em tal perspectiva encontramos uma igreja estreitamente ligada à vida espiritual, do mesmo modo foi a interpretação bíblica, “tratava-se fundamentalmente de uma meditação sobre a bíblia, orientada para o progresso espiritual”.³⁵⁷ A realidade concreta não importava e, portanto, a interpretação bíblica tomava um papel ideológico de benefício para a ordem vigente em cada momento histórico. “Como consequência, se des-historiza a história real registrada na bíblia e desvincula-se a mesma da história real do crente contemporâneo”.³⁵⁸

Com a Teologia da Libertação, a bíblia pôde ser interpretada historicamente desde seu contexto concreto, mas também como um livro que ajuda a orientar o contexto presente da comunidade cristã. “A bíblia não se interessa pela criação para satisfazer inquietações de ordem filosófica relativas à origem do mundo. Outra é sua perspectiva. A fé bíblica é, antes de tudo, uma fé em um Deus que se revela em acontecimentos históricos. Em um Deus que salva na história”.³⁵⁹

Para entender a maneira pela qual os latino-americanos relacionam a libertação bíblica com o processo latino-americano de libertação é preciso entender a revolução

³⁵⁴ SILVA GOTAY, 1985, p. 123.

³⁵⁵ GASS, Ildo Bohn. . *Porta de entrada: a serviço da leitura libertadora da Bíblia*. São Leopoldo: CEBI, São Paulo: Paulus, 2007.

³⁵⁶ SILVA GOTAY, 1985, p. 124.

³⁵⁷ GUTIÉRREZ, 2000, P. 59.

³⁵⁸ SILVA GOTAY, 1985, p. 124.

³⁵⁹ GUTIÉRREZ, 2000, p. 206.

que acontece na historicização do tempo. Essa historicização, não só tem consequências sobre o entendimento dos acontecimentos, mas também sobre a teologia bíblica porque modifica a noção de tempo. A velha interpretação privatizante e espiritualista da cosmovisão helênica e da teologia medieval e burguesa, que implicavam uma história de tempo circular, começa a dar lugar à nova interpretação comunitária e historicizada da bíblia que implica um futuro aberto. A hermenêutica da teologia da libertação tem que reinterpretar seu instrumental exegético à luz de uma fé histórica que leva a sério o tempo histórico e o futuro.³⁶⁰

2.3.2.2 *Hermenêutica bíblica em Camilo Torres*

Em Camilo se encontra uma interpretação bíblica que tem sua base na forma em que concebe a história. Uma história que é feita pelo ser humano e é dinamizada pelos Cristãos e os Não-Cristãos que amam na luta revolucionária por transformar as relações sociais. Na análise de Camilo, é na história onde está a bíblia e onde é interpretada. Deus se encarna no ser humano, em sua dimensão sobrenatural, que o faz mover-se, inquietar-se e indignar-se; e tomado por esse amor ele luta.

Para Camilo, a bíblia mostra esse amor e sua mensagem se atualiza em sua interpretação presente que chama a novas lutas. Para entender a forma como Camilo interpretou a bíblia há que partir de um conceito chave em sua proposta teológica que é o Amor. Ele entendia este conceito teologicamente por seus estudos de filosofia no seminário, poder-se-ia dizer que também o caracterizava filosoficamente.

Como concepção filosófica, o amor começa com o helenismo. “Os gregos viram no amor, sobretudo uma força unificadora e harmonizadora, e a entenderam como base ao amor sexual, a concórdia política e a amizade”.³⁶¹ Aristóteles escreve que Hesíodo e Parmênides foram os primeiros a sugerir que o amor é uma força e que ele move as coisas criando e mantendo a unidade.

Empédocles reconheceu no amor a força que mantém unidos os quatro elementos e, na discórdia, a força que os separa: o reino do amor é o *esfero*, a fase culminante do ciclo cósmico, na qual todos os elementos estão ligados na mais completa harmonia. Nessa fase, não há sol nem terra nem mar, porque não há nada além de um todo uniforme, uma divindade que frui a solidão.³⁶²

³⁶⁰ SILVA GOTAY, 1985, p. 158.

³⁶¹ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 39.

³⁶² ABBAGNANO, 2007, p. 39.

Essas concepções filosóficas do amor ressurgiram depois no desenvolvimento da igreja cristã, mas a partir da teologia. Foram as explicações filosóficas do próprio Aristóteles as que influenciaram o conceito teológico do amor.

Embora a análise aristotélica do amor seja desprovida de referências metafísicas e teológicas, convém recordar que a ordenação finalista do mundo e a teoria do primeiro motor imóvel levam Aristóteles a dizer que Deus, como primeiro motor, move as outras coisas “como objeto de amor”, isto é, como termo do desejo que as coisas têm de alcançar a perfeição dele. Essas palavras serão muito empregadas pela filosofia medieval. Ao findar da filosofia grega, o neoplatonismo utilizou a noção de amor não para definir a natureza de Deus, mas para indicar uma das fases do caminho que conduz a Deus.³⁶³

Na bíblia, o amor também se encontra conceitualmente. No Antigo Testamento a palavra em hebraico usada para amor é *ahabah*, substantivo que deriva do verbo *ahab*.³⁶⁴ No antigo testamento o amor se encontra como amor de casais, de amizade e de Deus pelo seu povo.

Seja humano ou divino, o amor no Antigo Testamento é a mais profunda expressão possível da personalidade e da mais estreita relação. No sentido não religioso, *ahab* é mais comumente empregado para as relações entre os sexos, sem sentimentos impuros (cf. Cantares). É também usado para indicar amor aos parentes (Gn 22.2). Fundamentalmente, é uma força inerente que impulsiona a pessoa à prática de ações que lhe dão prazer e a movem para obter o objeto do seu desejo³⁶⁵.

No Novo Testamento, a língua usada é o grego helenístico ou coine, “[...] que quer dizer comum. Depois da conquista de Alexandre Magno (330 a. C), a língua comum ao redor do Mediterrâneo se tornou um grego simplificado. O velho testamento foi traduzido do hebraico para o grego [...] e Paulo escreveu [...] em grego”.³⁶⁶ Na língua grega coine encontram-se três palavras para o amor: *ágape*, *filos* e *eros*, mas somente as duas primeiras são registradas nestes livros bíblicos.³⁶⁷

No Novo Testamento, é a tradução de *ágape* e *filos*, cujos verbos correspondentes são *agapao* e *fileo*. *Agapao* se emprega para o amor do Pai ao Filho (Jo 3. 35), o amor de Deus ao mundo (Jo 3. 16), de Deus às pessoas que creem em Cristo (Rm 5.5.) e para o amor do homem a Deus e aos seus semelhantes (1Co 13). *Fileo* (daí filantropia, filantropo, etc.) é mais comumente usado para as afeições íntimas (Jo 11.3, 36; Ap 3. 19) e para o gosto das coisas que são prazerosas (Mt 6.5). *Fileo* e

³⁶³ ABBAGNANO, 2007, p. 40.

³⁶⁴ ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.

³⁶⁵ BORTOLLETO FILHO, Fernando et al. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 32.

³⁶⁶ SCHALKWIJK, Francisco Leonardo. *Coine, pequena gramática do grego neotestamentário*. [S.l]: Ceibel, 2004, p. 4.

³⁶⁷ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

agapao são termos permutados, de modo que se torna difícil fazer distinção precisa de sentido entre os dois. Um outro termo grego para amor é *eros* (daí erótico, erotismo etc.). É a palavra característica para o amor sexual. *Eros* está ausente do Novo Testamento, não porque se desprezasse ou rejeitasse o amor físico, mas porque, já nos tempos neotestamentários, o termo era geralmente usado mais com a conotação de concupiscência do que de amor.³⁶⁸

Quando se fizeram as traduções dos livros da bíblia para o latim, na Vulgata, a palavra usada para *ágape* foi *cáritas*. Depois, na tradução bíblica para o português e o espanhol, combinou-se o uso das palavras amor e caridade.³⁶⁹ Situação que leva a que leituras bíblicas que não sejam feitas criteriosamente possam perder o sentido original do amor como *ágape*: amor de Deus à humanidade e ao mundo; amor de Deus às pessoas que acreditam em seu filho; e amor do ser humano em Deus e a seus próximos.³⁷⁰

No cristianismo, tomou-se a noção de amor da palavra *ágape* e se lhe deu uma interpretação baseada na filosofia helênica. O amor como *ágape* retomou seu sentido original na teologia da libertação, porque deixou de ser espiritualizada e se tornou concreta.

Míguez Bonino escreveu dentro de sua análise sobre o paradigma do amor que, para os hebreus, o amor não era somente um sentimento, mas era o centro da personalidade, porque “[...] há de expressar-se em fatos concretos”.³⁷¹ Afirma que, no Antigo Testamento, amor está destinado à criação e sustento de uma comunhão e solidariedade,³⁷² e no Novo Testamento é “viver na direção ao próximo pagando o preço correspondente pela identificação total e sem reticências com sua necessidade”.³⁷³

Camilo Torres usou em sua teoria o conceito de amor como *ágape*. Esse conceito está no cerne de sua proposta teológica. Ele, interpretando os textos bíblicos a partir deste conceito, afirmava que: “[...] aquele que ama cumpre com a Lei’, diz São Paulo. ‘Ame e faça o que quiser’, diz Santo Agostinho. [...] São João nos diz: ‘Se alguém diz que ama a Deus, a quem não vê, e não ama ao seu próximo, a quem vê, é um mentiroso’”.³⁷⁴

Desta forma se poderia ter uma aproximação da interpretação bíblica que fez Camilo, e arriscar considerar que ele tomou como chave hermenêutica a passagem bíblica da primeira epístola de João, capítulo 4. 16b: “Deus é amor e aquele que permanece no amor permanece em Deus, e Deus nele”.

³⁶⁸ BORTOLLETO FILHO, 2008, p. 32.

³⁶⁹ KLOPPENBURG, Boaventura. *Agape: o amor do cristão*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 10.

³⁷⁰ TILLICH, Paul. *Amor, Poder, Justiça*. São Paulo: Novo século, 2004.

³⁷¹ BONINO, José M. *Ama e faz o que quiseres*. [S.l.]: Imprensa Metodista, 1971, p. 94.

³⁷² BONINO, 1971, p. 94.

³⁷³ BONINO, 1971, p. 105.

³⁷⁴ TORRES RESTREPO, 1981, p. 101.

O que leva a considerar isso é que Camilo não fica somente em uma exegese da primeira epístola de João, mas faz uma leitura da bíblia a partir da chave hermenêutica que ele encontra. Por isso afirma: “não pode haver vida sobrenatural sem caridade [...]. Essencialmente a caridade é o Amor sobrenatural. Para que exista caridade verdadeira é necessário que exista um verdadeiro amor”.³⁷⁵ E no mesmo texto dessa frase se encontra: “a caridade é, portanto, ‘o pleno cumprimento da Lei’ (Rom. 13, 10)”; “[...] se se tem caridade, têm-se tudo. ‘Porque aquele que ama o seu próximo cumpriu toda a Lei’ (Rom. 13, 8)”.³⁷⁶ Esse último versículo bíblico do livro de Romanos é também usado por ele quando fez sua *Mensagem aos Cristãos*, como chamado para lutar: “O principal no Catolicismo é o amor ao próximo. ‘Aquele que ama a seu próximo cumpriu toda a lei’ (Rom. 13, 8).³⁷⁷”

Mas também se pode ter e professar a fé, sem vida sobrenatural: “Mesmo que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tiver caridade, não sou nada” (I Cor. 13, 2). De nada vale ao cristão ter todos os indícios de vida sobrenatural, se não tiver caridade.³⁷⁸

E ato seguido, Camilo define como saber se se tem vida sobrenatural: “[...] professar a fé em Deus e em Jesus Cristo também pode ser um indicador da posse de vida sobrenatural. ‘A vida eterna consiste em que te conheçam a ti, um só Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo que enviaste’ (Jo. 17,3)”.³⁷⁹

Há outros textos bíblicos que Camilo interpretou a partir de sua chave hermenêutica:

- “As obras em favor do próximo são indispensáveis para que o amor seja verdadeiro. Portanto, a caridade ineficaz não é caridade. ‘Pelos frutos os conhecereis’ (Mt. 7, 16)”.³⁸⁰
- “Se a um irmão ou a uma irmã faltarem roupas e o alimento cotidiano, e algum de vós lhes disser: ‘ide em paz, aquecei-vos e fartai-vos’ mas não lhes der o necessário para o corpo, de que lhes aproveitará? (Tg. 2. 15-16)”.³⁸¹

Em vários documentos Camilo faz uma relação do amor como a forma de poder estar preparado para o juízo final.

³⁷⁵ TORRES RESTREPO, 1981, p. 62.

³⁷⁶ TORRES RESTREPO, 1981, p. 62.

³⁷⁷ TORRES RESTREPO, 1981, p. 180.

³⁷⁸ TORRES RESTREPO, 1981, p. 62.

³⁷⁹ TORRES RESTREPO, 1981, p. 62.

³⁸⁰ TORRES RESTREPO, 1981, p. 63.

³⁸¹ TORRES RESTREPO, 1981, p. 63.

No texto *Encruzilhadas da Igreja na América Latina*, ele afirma: “Não seremos julgados de acordo com nossas boas intenções apenas, mas principalmente de acordo com nossas ações em favor de Cristo representado em cada um de nossos próximos: ‘Tive fome e não me deste de comer, tive sede e não me deste de beber’”.³⁸² Sobre este texto é interessante destacar que posteriormente se tornou central nas interpretações de vários teólogos da Teologia da Libertação.

“O julgamento de Deus sobre os homens baseia-se fundamentalmente na eficácia de nossa caridade, no juízo final (Mat. 25. 31 ss.)”.³⁸³ Num terceiro texto, *Mensagem aos Cristãos*, encontra-se:

Se a beneficência, a esmola, as poucas escolas gratuitas, os poucos planos de moradia, o que se tem chamado de ‘caridade’ não basta para dar de comer à maioria dos famintos, nem vestir à maioria dos desnudos, nem a ensinar à maioria dos que não sabem, temos que buscar meios eficazes para o bem-estar das maiorias.³⁸⁴

Essa mesma interpretação será apregoada por Camilo em todos os lugares da Colômbia onde fez manifestações públicas, discursando ou em palestras.³⁸⁵ Nessa interpretação, a partir de sua hermenêutica do juízo final, encontra-se uma clara relação de fé, ética e política.

2.3.2.3 *Relação da fé com a ética e a política na hermenêutica de Camilo Torres*

Camilo Torres mostra dentro de sua interpretação bíblica uma forte ligação entre a fé, a ética e a política. Em vários de seus documentos encontram-se explicitamente suas posturas políticas e revolucionárias em base de sua ética cristã.

Primeiro, como um compromisso que toma entre cristãos para a humanidade, “descobri o cristianismo como uma vida centrada no amor ao próximo; dei-me conta que valia a pena comprometer-me neste amor, nesta vida, por isso escolhi o sacerdócio para converter-me num servidor da humanidade”.³⁸⁶

Depois, em um compromisso mais profundo e com um conteúdo político mais explícito, “[...] compreendi que na Colômbia não se podia concretizar este amor somente

³⁸² TORRES RESTREPO, 1981, p. 101.

³⁸³ TORRES RESTREPO, 1981, p. 63.

³⁸⁴ TORRES RESTREPO, 1981, p. 180.

³⁸⁵ MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 504.

³⁸⁶ TORRES RESTREPO, 1981, p. 119.

através da beneficência, mas que urgia uma mudança de estruturas políticas, econômicas e sociais que exigiam uma revolução à qual este amor estava intimamente ligado”.³⁸⁷

E esse compromisso, de fé, ético e político, Camilo o mostra também em uma caracterização internacionalista. Ele define sua interpretação do amor para as condições da América Latina e afirma que esse amor se faz concreto na Revolução.

Porém esse amor ao próximo tem que ser eficaz. [...] Nas atuais circunstâncias da América Latina, vemos que não se pode dar de comer, nem vestir, nem alojamento às maiorias. Aqueles que detêm o poder constituem uma minoria econômica que domina o poder político, o poder cultural, o militar e, também, desgraçadamente, o eclesiástico nos países em que a Igreja tem bens temporais. Essa minoria não tomará decisões contra seus interesses. [...] Deve-se propiciar, então, a tomada do poder por parte das minorias para que sejam realizadas as reformas estruturais econômicas, sociais e políticas em favor dessas mesmas maiorias. Isso se chama revolução e, se for necessário para a realização do amor ao próximo, para um cristão é necessário ser revolucionário.³⁸⁸

Ele mostra que o amor de Deus nos cristãos os deveria levar a uma práxis de amor com seus próximos, mas quando as estruturas não permitem essa construção, sua fé, na esfera ética, toma um nível de indignação pelas injustiças. Indignação ética que seria acompanhada de uma opção política radical para fazer concreto o amor: a revolução com a tomada do poder.³⁸⁹ É isso o que o leva a afirmar: “[...] considero-me sacerdote até a eternidade e entendo que meu sacerdócio e seu exercício se cumprem na realização da revolução colombiana, no amor ao próximo e na luta pelo bem-estar das maiorias”.³⁹⁰

Essa opção radical que Camilo Torres mostrou não desconhece o emprego da força. Se sua finalidade é a construção do amor para todos na construção da comunhão, a força pode usar-se. “A rebelião justa, que se apoia na moralidade dos fins coletivos”³⁹¹.

O que define em que momento se pode fazer uso da força é que seja como resposta à violência. “Camilo adicionou outra dimensão decisiva para dar novo valor ao homem com a ideia da justificação moral da rebelião, isso com a contra-violência. Isso o levou a postular a luta do povo contra os ‘anti-povo’, ou seja, à oligarquia tradicional”.³⁹² Ele define em sua

³⁸⁷ TORRES RESTREPO, 1981, p. 120.

³⁸⁸ TORRES RESTREPO, 1981, p. 102.

³⁸⁹ Sobre esta temática encontra-se um texto do professor Enio R. Müller: MÜLLER, Ênio. *Um balanço da Teologia da Libertação como intellectus amoris*. In: ALTMANN, Walter; MUELLER, Enio R.; SUSIN, Luiz Carlos. *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, SOTER, 2000.

³⁹⁰ TORRES RESTREPO, 1981, p. 138.

³⁹¹ La rebelión justa, que se apoya en la moralidad de los fines colectivos. (Tradução nossa). In: FALS BORDA, 2009, p. 423.

³⁹² Camilo añadió una dimensión decisiva a la revaluación del hombre con la idea de la justificación moral de la rebelión, esto es con la contraviolencia. Esto lo llevo a postular la lucha del pueblo contra el "antipueblo", es decir la oligarquía tradicional. (Tradução nossa) In: FALS BORDA, 2009, p. 424.

análise que: “[...] é necessário, então, retirar o poder das minorias privilegiadas para dá-lo às maiorias pobres. Se isso for feito rapidamente, é o essencial de uma revolução”.³⁹³

Em uma relação dialética ele estabelece uma resposta à violência: a contra-violência; que é do povo contra o antipovo. Isso pode ser uma ferramenta válida da rebelião, porque a luta é justa. A luta é contra as injustiças causadas pelos interesses desse antipovo, a oligarquia, que mantém ao povo colombiano e latino-americano nas condições de subordinação. “As minorias privilegiadas que têm o poder, não vão procurar esses meios [de melhorar as condições do povo] porque, geralmente, esses meios mais eficazes forçam as maiorias a sacrificar seus privilégios”.³⁹⁴

A oligarquia pode ser cada dia mais miserável, mais egoísta e mais antinacional, está lançando todos os dias parcelas do povo para a luta revolucionária. Quando um homem ou uma mulher não tem nada a perder - nem mesmo um salário de fome -, quando se juntar à luta tem tudo a ganhar e apenas suas correntes a perder e quando esta é a situação de todo um povo, significa que a hora de nossa libertação está mais perto a cada minuto.³⁹⁵

Camilo também entende que sua proposta é radical, e que por sê-lo, pode gerar dúvidas e reações contrárias a ele, como ser acusado de estar contra a autoridade instituída, portanto, dos preceitos cristãos, e de gerar a violência. Ele defende sua proposta, defendendo-se dessas acusações.

Em relação ao tema das autoridades, Camilo faz uma interpretação sobre o texto do apóstolo Paulo:

É certo que “não há autoridade que não venha de parte de Deus” (S. Paulo, Rom. XIII, 1). Mas São Tomás diz que a atribuição concreta da autoridade é o povo quem faz. Quando existe uma autoridade contra o povo, essa autoridade não é legítima e se chama tirania. Os cristãos podem e devem lutar contra a tirania. O governo atual é tirânico porque o povo não o apoia, e sim 20% dos eleitores, e porque suas decisões saem das minorias privilegiadas.³⁹⁶

³⁹³ TORRES RESTREPO, 1981, p. 180.

³⁹⁴ TORRES RESTREPO, 1981, p. 180.

³⁹⁵ La oligarquía, por ser cada día más mezquina, más egoísta y más antinacional, está lanzando todos los días nuevos contingentes del pueblo a la lucha revolucionaria. Cuando un hombre o una mujer no tienen nada que perder -ni siquiera un empleo con salario de hambre-, cuando al participar en la lucha lo tiene todo por ganar y sólo sus cadenas por perder y cuando ésta es la situación de todo un pueblo, significa que la hora de nuestra liberación está cada minuto más cercana. (Tradução nossa). In: TORRES RESTREPO, Camilo. *Cristianismo y Revolución*. México D.F: Era, 1970, p. 577.

³⁹⁶ TORRES RESTREPO, 1981, p. 181.

Quando Camilo é interpelado em uma entrevista sobre as críticas que lhe faziam por sua proposta de tomada do poder e lhe perguntam: “Você não teme estar em contradição com a doutrina da Igreja?”,³⁹⁷ Camilo responde:

A Igreja tem deixado expressa muitas vezes sua doutrina com relação à guerra justa e à guerra contra a tirania, e entendo que nela existem condições: primeiro, permite-se esgotar todos os caminhos pacíficos; segundo, prever um resultado satisfatório e, terceiro, poder prever, igualmente, que as consequências de uma tal revolução violenta não serão piores que a situação atual. E isto poderia suceder no nosso caso, se se reconhece que agora há crianças que diariamente morrem de fome, pequenas meninas de dez anos comprometidas na prostituição, que existe uma violência em todo o país, na qual morreram 300 mil colombianos, e que existem criminosos que são apenas os resultados da estrutura vigente. Assim, pois, estou certo de que as consequências da revolução são justas e estão de acordo com a doutrina da Igreja.³⁹⁸

Também respondeu aos que o consideravam como um violento e instigador da violência, por propor a tomada do poder revolucionariamente. Camilo afirma o uso da via pacífica. Mas ele também sabe pela história da Colômbia que a classe dirigente, em vários momentos dessa história, tem usado a violência; ele até chegou a sentir-se ameaçado e expressou que exista a possibilidade de ser assassinado como assassinaram a Gaitán.³⁹⁹

Estou convencido de que é necessário esgotar todas as vias pacíficas e que a última palavra sobre o caminho que é preciso escolher não pertence à classe popular, já que o povo, que constitui a maioria, tem direito ao poder. Seria necessário perguntar antes à oligarquia como vai entregá-lo; se o faz de um modo pacífico, nós o tomaremos igualmente de um modo pacífico; mas se não pensa em entregá-lo ou pensa fazê-lo violentamente, nós o tomaremos violentamente.⁴⁰⁰

Camilo mostra que “[...] a essa violência se enfrenta a contraviolência, na medida e com a intensidade em que atuem as minorias no poder”.⁴⁰¹ Evidencia-se na análise de Camilo que essa minoria que governa tem uma forte responsabilidade moral de desatar a revolução sangrenta.

Camilo Torres, dentro de sua proposta, chama a diferentes setores para empreender a luta com sua Frente Unida: mensagem aos estudantes; aos comunistas; aos cristãos; aos

³⁹⁷ TORRES RESTREPO, 1981, p. 121.

³⁹⁸ TORRES RESTREPO, 1981, p. 122.

³⁹⁹ MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 506.

⁴⁰⁰ TORRES RESTREPO, 1981, p. 121.

⁴⁰¹ [...] A esa violencia se enfrenta la contraviolencia, en la medida y la intensidad con que actúe la minoría en el poder. (Tradução nossa) In: FALS BORDA, 2009, p. 425.

militares; aos não alienados; aos sindicalistas; aos camponeses; às mulheres; aos desempregados; aos presos políticos e à oligarquia.⁴⁰²

Assim, mostra-se uma perspectiva da relação entre a fé, a ética e a política dentro da proposta de Camilo a partir de sua interpretação bíblica. Uma proposta radical definida no amor e que ele levou até as últimas consequências. “Por isso, às vezes um pouco como brincadeira, mas também bastante a sério, ponho-me intransigente e digo a minha gente: o católico que não é revolucionário e não está com os revolucionários, está em pecado mortal”.⁴⁰³ Porque “[...] a revolução não apenas é permitida, mas é obrigatória para os cristãos que vejam nela a única maneira eficaz e ampla de concretizar o amor para todos”.⁴⁰⁴

2.3.3 A teoria social e o método na proposta do Amor Eficaz

Quando a Teologia da Libertação expressa que sua fé tem um conteúdo político, precisa partir de uma forma de entender a realidade. Para Camilo Torres não foi diferente, sua fé está relacionada eticamente com a política; a partir de sua teologia do Amor Eficaz, ele propõe, às classes populares, como maiorias, fazer a revolução.

Uma vez que os teólogos latino-americanos decidem partir da realidade social para sua reflexão teológica, enfrentam a necessidade de incorporar o aparato epistemológico e socioanalítico das ciências sociais que lhe possibilite o entendimento da realidade social para a participação no processo de transformação dessa realidade. Isto levanta o problema da incorporação da ciência à teologia⁴⁰⁵.

Da proposta teológica de Camilo Torres já foi definido que tinha assumido e aplicava o marxismo como um instrumento de análise da sociedade e que da mesma forma usou sua metodologia científica.⁴⁰⁶ Mas para poder definir isso mais concretamente se tem que ter em conta dois fatores: primeiro, o processo cognitivo de Camilo não foi desde o princípio marxista, ele passou por diferentes momentos e foi influenciado por diferentes teorias até seu amadurecimento; e como segundo, que se afirme que Camilo era marxista não deixa as coisas esclarecidas, quanto a sua teoria social, porque dentro do marxismo se encontram diversas

⁴⁰² MALDONADO; OLIVIÉRI; ZABALA, 1970.

⁴⁰³ TORRES RESTREPO, 1981, p. 116.

⁴⁰⁴ TORRES RESTREPO, 1981, p. 180.

⁴⁰⁵ SILVA GOTAY, 1985, p. 186.

⁴⁰⁶ Camilo acepto el diagnóstico marxista de la realidad histórica y su metodología científica, como instrumento de análisis de la sociedad, y dejo abierta la posibilidad de una colaboración entre cristianos y marxistas. (Tradução nossa) In. UMAÑA LUNA, 2003, p. 43.

correntes, até o ponto de existirem correntes marxistas que negam os princípios definidos básicos por Marx em seus escritos.

Isso se faz necessário porque uma das consideradas “crises da teologia da libertação”, após a queda do bloco socialista, é que não tinha definida muito bem sua teoria social dentro do marxismo e sua construção epistemológica como teologia propriamente dita. Libânio mostra isso no que ele chama crítica independente, da fragilidade da base empírica, que é, segundo ele, incapaz de ter uma análise das novas formas do capitalismo avançado. Isso “[...] vinha sendo muito criticado e agora se tornou claro com o próprio fracasso do socialismo real. Além disso, assinala-se a deficiência de sua fundamentação filosófica, sobretudo na elaboração da categoria filosófica da práxis, carregada de excessiva ambigüidade”.⁴⁰⁷ Há também outros debates suscitados a partir destes mesmos elementos como o protagonizado pelos irmãos Boff.⁴⁰⁸

É por isso que para abordar a categoria de teoria social e método na proposta teológica de Camilo, far-se-á uma breve exposição de seu desenvolvimento cognitivo e se tentará caracterizar suas definições teóricas e metodológicas dentro das vertentes do marxismo. Talvez isso não responda as perguntas que há sobre a Teologia da Libertação, mas permitirá situar a proposta do Amor Eficaz.

2.3.3.1 Uma aproximação à construção teórica de Camilo Torres

Quando Camilo foi seminarista, manteve-se em um ambiente conservador e isolado da realidade colombiana. No seminário, na cidade de Bogotá, permaneceu sete anos, de setembro de 1947 a agosto de 1954. Nessa época Colômbia fazia-se aos pedaços na violência e sua história se partia em dois pelo assassinato de Jorge Eliécer Gaitán, em 1948, mas no seminário se ignorava o que acontecia no país. O seminário não permitia ter contato com a

⁴⁰⁷ [...] venía siendo muy criticada y ahora se tornó clara con el propio fracaso del socialismo real. Además de eso se apunta a la deficiencia de su fundamentación filosófica, sobre todo en la elaboración de la categoría filosófica de praxis, cargada de excesiva ambigüedad. (Tradução nossa) In. LIBÂNIO, João Batista. Panorama de la teología de América latina en los últimos veinte años. In. COMBLIN, José; GONZÁLEZ FAUS, José I; SOBRINO, Jon. *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. Madrid: Trotta, 1993, p. 77.

⁴⁰⁸ Olhar o debate suscitado pelo artigo de Clodovis Boff *Teologia da Libertação e volta ao fundamento* e as respostas que surgiram. In. BOFF, Clodovis. *Teologia da libertação e volta ao fundamento*. In. REB (Revista Eclesiástica Brasileira), v. 67, p. 1001-1022, 2007; BOFF, Leonardo. *Pelos pobres contra a estreiteza do método*. In: < <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/14282-pelos-pobres-contra-a-estreiteza-do-metodo-um-artigo-de-leonardo-boff> >, Acesso em: 10 de Jan. 2013; BOFF, Clodovis. *Volta ao fundamento: Réplica*. REB out. 2008; e, SUSIN, Luiz Carlos e HAMMES, Erico João. *A Teologia da Libertação e a questão dos seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff*. REB (Revista Eclesiástica Brasileira), v. 68, p. 277-299, 2008.

realidade, somente através da ótica da doutrina social, a referência era a Encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, em 1891, e que serviu à igreja como base ideológica para a democracia cristã.⁴⁰⁹

Ao sair ordenado como sacerdote na Colômbia, após terminar os estudos em filosofia e teologia, Camilo Torres viajou para estudar sociologia e ciência política na Universidade de Lovaina, Bélgica. Seus estudos nesse local influenciariam inicialmente seu pensamento.

Onde estava uma avançada do pensamento católico, e seu contato com a atmosfera secular e religiosa simultaneamente, o que tornou possível organizar na Europa experiências heterodoxas, como os sacerdotes operários e o culto conjunto, ecumênico, de católicos e protestantes. [...] Encontrar campeões sobressalientes, tais como Richard Niebuhr como baluarte protestante, e o sacerdote François Houtart, seu professor em Louvain, no campo católico.⁴¹⁰

De Niebuhr recebeu uma influência não só o ecumenismo, também a forma de entender a história mais ampla.⁴¹¹ De Houtart, como já mencionado, Camilo recebeu a influência da teologia do desenvolvimento, assim como de Maritain a proposta do *humanismo integral*, e de Lebret o *humanismo econômico*.⁴¹² Também foi mostrado que Camilo recebeu esta influência, mas não ficou nela. Camilo participou na Bélgica e na França de grupos de sacerdotes operários.

Relacionou-se também com os grupos da JOC – Juventude Operária Católica e na experiência com a JOC aprendeu a metodologia indutiva de ver, julgar e agir. Método que foi apropriada por Camilo “[...] para partir da observação da realidade, tratar de entendê-la através da análise e depois de formar-se um juízo, comprometer-se na ação transformadora”.⁴¹³

Do sacerdote e economista Lebret também foi dito que se encontrou com Camilo em 1956 na Colômbia e que Camilo colaborou em suas pesquisas sobre as condições do desenvolvimento na Colômbia. A influência que Camilo teve de Lebret foi mais conceitual, pois tomou dele o conceito eficaz como uma forma de estabelecer uma procura de

⁴⁰⁹ UMAÑA LUNA, 2003, p. 33.

⁴¹⁰ Donde se hallaba una avanzada del pensamiento católico renovador, y también de su contacto con la atmósfera secular y religiosa a la vez, que hizo posible organizar en Europa experiencias heterodoxas, como la de los sacerdotes obreros y la adoración conjunta, ecuménica, de católicos y protestantes. [...] Encuentra campeones destacados como Richard Niebuhr en el baluarte protestante, y el padre François Houtart, su profesor en Lovaina, en el campo católico. (Tradução nossa) In: FALS BORDA, 2009, p. 422.

⁴¹¹ NIEBUHR, 1967.

⁴¹² SILVA GOTAY, 1985, p. 72.

⁴¹³ “[...] para partir de la observación de la realidad, tratar de entenderla a través del análisis y después de formarse un juicio, comprometerse en la acción transformadora. (Tradução nossa) In. UMAÑA LUNA, 2003, p. 39.

metodologia científica para analisar o mais objetivamente possível os fenômenos da realidade concreta e das relações sociais.⁴¹⁴

Em 1957, ele conheceu em Paris um grupo de milícias da subversão argelina vinculadas à Frente Nacional de Libertação. Nesse mesmo grupo de milicianos conheceu a uma jovem, que era estudante e católica, Marguerite Marie Olivieri, da qual não se separou mais, e que seria sua amiga íntima e confidente até sua morte na guerrilha.⁴¹⁵

Conheceram-se primeiro na Europa, no verão de 1957. Camilo estudava na Bélgica; Guitemie vivia num bairro pobre de Paris, acompanhando os *pieds noirs* nos trabalhos de sabotagem contra o regime Francês que se impunha à força na Argélia. Para a época, compartia com Camilo uma profunda fé cristã, uma fé que lhe dava forças na luta pela libertação dos argelinos. E foi por causa desse encontro que Camilo intuiu, possivelmente pela primeira vez, que o cristianismo e a atividade revolucionária não eram mutuamente excludentes; pelo contrário, complementavam-se. Desde então começaram a compartilhar também sua fé no triunfo da revolução.⁴¹⁶

Também já foi mostrado que, no tempo de estudo em Lovaina, Camilo teve aulas de marxismo e leu por sua conta as obras de Marx, Engels e Lênin. Essas obras foram compradas por ele em sua primeira viagem à cidade de Berlin Oriental.⁴¹⁷ Depois, em 1958, quando se forma em sociologia e política, viaja novamente a Berlin Oriental e a outros dois países socialistas: Iugoslávia e Checoslováquia.⁴¹⁸

Camilo volta à Colômbia, em 1959, e passa a trabalhar como professor de sociologia na Universidade Nacional⁴¹⁹ e também faz parte da primeira equipe de capelania universitária.⁴²⁰ No ano de 1962, Camilo começa a tomar posições mais abertas de esquerda, começa com o apoio das greves estudantis na universidade, depois na construção de organizações populares; na luta pela reforma agrária dentro do Instituto Colombiano de

⁴¹⁴ UMAÑA LUNA, 2003, p. 43.

⁴¹⁵ BRODERICK, 1977, p. 74.

⁴¹⁶ Se conocieron primero en Europa, en el verano de 1957. Camilo estudiaba en Bélgica; Guitemie vivía en un barrio pobre de París, acompañando a los *pieds noirs* en trabajos de sabotaje contra el régimen francés que se imponía a la fuerza en Argelia. Para la época, compartía con Camilo una profunda fe cristiana, una fe que la sostenía en su lucha por la liberación de los argelinos. Y fue a raíz de ese encuentro que Camilo intuyó, a lo mejor por primera vez, que el cristianismo y la actividad revolucionaria no eran mutuamente excluyentes; al contrario, se complementaban. Desde entonces empezaron a compartir también su fe en el triunfo de la revolución. (Tradução nossa) In. BRODERICK, Walter J. *Semblanza de la francesa Guitemie Olivieri*. Confidente de Camilo. Disponível em: <<http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso129628-confidente-de-camilo>>, acesso em: 5 de Jan. 2013.

⁴¹⁷ UMAÑA LUNA, 2003, p. 42.

⁴¹⁸ UMAÑA LUNA, 2003, p. 43.

⁴¹⁹ UMAÑA LUNA, 2003, p. 45.

⁴²⁰ BRODERICK, 1977, p. 77.

Reforma Agrária – INCORA, onde ele é assessor; e depois, marca uma linha divisória no debate público com a hierarquia da Igreja Católica, com a qual ele vai romper.⁴²¹

Mas uma das situações que influenciará na definição da construção teórica e da práxis de Camilo, segundo Broderick, é “o episódio da luta guerrilheira que começou em Marquetalia, [isso o] influenciou e o impulsionou à ação”.⁴²² Camilo, depois lançará sua “plataforma para um movimento de unidade popular⁴²³”, criará a Frente Unida com um forte viés marxista-leninista e como uma aberta cooperação com os comunistas.⁴²⁴ “[...] Na prática havia proximidades com Camilo e posteriormente com outros setores eclesiais, especialmente com movimentos de base. A prática, a vida mesma juntou os comunistas com os católicos”.⁴²⁵

Por último, sob as circunstâncias de ameaça e repressão se incorpora ao Exército de Libertação Nacional – ELN, que é uma organização marxista-leninista que desenvolvia a guerra de guerrilhas no método foquista⁴²⁶ de Che Guevara.⁴²⁷ Quando ele se incorpora na guerrilha é assassinado em seu primeiro confronto.⁴²⁸

2.3.3.2 O marxismo em Camilo Torres

A análise realizada sobre os documentos de Camilo Torres escritos por ele quando “tomou partido” mostra uma construção teórica e metodológica marxista-leninista. Isso o acercou aos comunistas na Colômbia, e levou também a que o acusassem de ser comunista.⁴²⁹

Camilo responde a isto de duas formas:

A primeira, é mostrando que a partir da Encíclica *Pacem in Terris* do Papa João XXIII, se pode ter diálogo e colaboração com os que não são cristãos e que têm como base sistemas filosóficos e políticos opostos à Igreja. Que o único requisito é que esses não cristãos

⁴²¹ BRODERICK, 1977, p. 104-129.

⁴²² El episodio de la lucha guerrillera que comenzó en Marquetalia, [eso lo] influenció y lo impulso a la acción. (Tradução nossa) In: BRODERICK, 1977, p. 144

⁴²³ MALDONADO, OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 515.

⁴²⁴ MALDONADO, OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 520.

⁴²⁵[...] En la práctica hubo acercamientos con Camilo y posteriormente con otros sectores eclesiales, especialmente con movimientos de base. La práctica, la vida misma juntó a los comunistas con los católicos. (Tradução nossa) In: BIDEAIN, 2004, p. 407.

⁴²⁶ Foquismo é a proposta do Che Guevara da criação de um núcleo guerrilheiro como “[...] foco guerrilheiro por um pequeno grupo armado, sua manutenção, e criação de outros focos em outras partes do país. É quanto basta para que o incêndio se ateie como mancha de óleo. No curso do processo militar, a vanguarda se consolidará politicamente, aumentará suas possibilidades políticas, se converterá em verdadeiro guia do movimento total. Paralelamente, se elevará a consciência das massas, seja por meio da propaganda armada, obra das formações guerrilheiras, seja devido às reformas econômicas e sociais realizadas nas zonas libertadas. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política, Vol. 1*. Brasília: Universidade de Brasília, 1998, p. 153.

⁴²⁷ HARNECKER, Marta. *Colômbia ELN: unidad que multiplica*. Habana: Biblioteca popular, 1988, p. 15.

⁴²⁸ GUZMÁN CAMPOS, 1968, p. 263.

⁴²⁹ O presidente da Colômbia: Guillermo Leon Valencia afirmou em 1965 que na igreja Católica havia uma infiltração comunista. MALDONADO, OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 368.

tenham como princípio, da ação concreta, o amor ao próximo.⁴³⁰ Aqui Camilo entende essa relação entre cristãos e os não-cristãos que amam, que seriam os dois tipos de seres humanos que em sua proposta teológica têm uma dimensão sobrenatural porque tem amor.

Na segunda forma, ele defende o comunismo a partir de seus aportes científicos. Embora no filosófico seja incompatível com o cristianismo, em “[...] suas aspirações sócio-econômicas a maioria de seus postulados não entram em atrito com a fé cristã”.⁴³¹ E mais adiante afirma: “[...] no entanto, minha impressão pessoal é de que o comunismo tem sido considerado como o principal mal da cristandade em nossa época. Este é um enfoque pouco teológico e pouco científico”.⁴³²

Para Camilo o cristão não pode ser contrário ao bem da humanidade, seria pecaminoso ser contrário às mudanças estruturais que propõe o comunismo, porque são mudanças para o bem-estar humano.⁴³³ “Mas também é indubitável que essas mudanças só podem ser dirigidas por duas forças, pois só elas duas possuem uma concepção global do mundo: o cristianismo e o marxismo”.⁴³⁴

Camilo se apropria não só do marxismo, mas também da proposta revolucionária de Lênin como método de luta em sua práxis. Há vários textos que mostram o pensamento leninista. Em 1963, Camilo escreveu *Elementos da programação econômica nos países subdesenvolvidos*,⁴³⁵ fazendo uma análise do planejamento econômico feito por Lênin na União Soviética, desde que criou o Conselho Superior da Economia Nacional e mostra como essa entidade, na proposta de Lênin, se transformou na dinamizadora da economia desse país.

A União Soviética, graças em grande parte a seu sistema de planificação econômica com o controle do Estado sobre os meios de produção, conseguiu ser hoje em dia pelo menos a segunda potência econômica do mundo, partindo de um estado de subdesenvolvimento no ano de 1917. Sem necessidade de penetrar a fundo na teoria marxista da mais valia, pode-se afirmar que a União Soviética utilizou de forma progressiva e em sua quase totalidade os lucros da produção nacional para fins comuns e tecnicamente planejados. Este resultado tem uma estreita relação de causalidade com a teoria marxista.⁴³⁶

Camilo faz uma análise das relações da classe operária com as novas condições do mercado do trabalho internacional fazendo uma relação teórica com o livro *O imperialismo*:

⁴³⁰ TORRES RESTREPO, 1985, p. 65.

⁴³¹ TORRES RESTREPO, 1985, p. 104.

⁴³² TORRES RESTREPO, 1985, p. 104.

⁴³³ TORRES RESTREPO, 1985, p. 105.

⁴³⁴ TORRES RESTREPO, 1985, p. 116.

⁴³⁵ TORRES RESTREPO, 1985, p. 66.

⁴³⁶ TORRES RESTREPO, 1985, p. 68.

*fase superior do capitalismo.*⁴³⁷ “[...] Em relação à política internacional os interesses dos países indigentes eram sacrificados em prol dos países ricos. A predição de Lênin começou a realizar-se: o capitalismo nacional converteu-se em imperialismo internacional”.⁴³⁸ E como conclusão desse estudo Camilo apresenta que:

A. Nos países subdesenvolvidos, as mudanças de estrutura não se darão sem pressão da classe popular; B. A revolução pacífica está diretamente determinada pela previsão da classe dirigente, já que o desejo, por parte desta, é difícil de ser alcançado; C. A revolução violenta é uma alternativa bastante provável devido à dificuldade de previsão que têm as classes dirigentes.

A respeito da planificação econômica, podemos afirmar que é difícil obter uma planificação econômica orientada tecnicamente para as maiorias se não houver uma reforma de estruturas que permita a essas minorias pressionar as decisões políticas.

Se o Estado não faz a planificação, orientando coercitivamente os investimentos, será impossível conseguir eficiência em favor das maiorias.⁴³⁹

Estas citações tomadas de Camilo fazem pensar também no livro *O Estado e a revolução* de Lênin. Há muitas semelhanças nas propostas de Camilo e o que escreveu Lênin, sobre a necessária tomada do poder pelo proletariado para fazer a revolução com a extinção do Estado burguês e a construção do Estado proletário, com o planejamento econômico ao socializar os instrumentos de produção.⁴⁴⁰

Há dois conceitos que na teoria de Camilo considera-se importante explicar, porque eles ajudam a compreender melhor o conteúdo de alcance do que se define como Amor Eficaz.

O primeiro é o conceito “eficaz”. Camilo usa este conceito para qualificar sua proposta teológica, e também o mostra como sinônimo da luta sincera e da entrega incondicional pelo próximo e na procura do bem-estar do povo. No dicionário define-se esta palavra como um adjetivo, e diz que se refere a um ato que se faz de forma efetiva em seu intento ou propósito⁴⁴¹. No dicionário de filosofia define-se *efetivo* como procedimento da seguinte forma: “[...] um procedimento efetivo consiste numa prescrição ou lista de instruções que especifica o tipo e a sucessão das operações que, uma depois de outra, devem ser executadas [...]”⁴⁴².

Na proposta de Camilo Torres a palavra eficaz se converteu na forma de estabelecer o procedimento, que vai junto com o amor em sua dimensão de ágape. É do sacerdote e

⁴³⁷ LÊNIN, Vladimir Ilitch. *O Imperialismo: Fase Superior do Capitalismo*. São Paulo: Global, 1979.

⁴³⁸ TORRES RESTREPO, 1985, p. 69.

⁴³⁹ TORRES RESTREPO, 1985, p. 82.

⁴⁴⁰ LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Obras escogidas*, Tomo 2. Moscou: Progreso, 1960, p. 293- 393.

⁴⁴¹ SOPENA aristos. *Diccionario de lengua española*,. Bogotá: Panamericana, 1993, p. 287.

⁴⁴² ABBAGNANO, 2007, p. 359.

economista Lebret, que Camilo tomará o sentido procedimental de eficaz. No livro de Umaña Luna se define esta influência conceitual:

A consciência não é suficiente. É preciso acompanhá-la de eficácia [...] A eficácia requer em primeiro lugar objetividade. O segredo na ação é submissão do objeto. [...] O homem eficaz é simultaneamente estrategista e tático: ele olha longe, vive antecipadamente os sucessos, tem visão do conjunto, utiliza meios proporcionados.⁴⁴³

Aqui se encontra uma chave do conceito de eficácia. Como procedimento do uso da ciência, como teoria social e método. É por isso que à palavra Amor, que é onde está o conteúdo teológico, segue-lhe a representação da teoria social e o método. Em sua proposta Camilo combina fé e ciência, compromisso cristão e práxis revolucionária quando afirma seu Amor Eficaz.

O segundo conceito é Classe popular. Para Camilo este conceito é um sinônimo que ele usa da palavra “maiorias”. Quando ele é perguntado o que quer dizer quando diz classe popular, responde.

Com a expressão classe popular quero dar a entender os pobres da Colômbia. Naturalmente, do ponto de vista estritamente sociológico entendo que é uma expressão bastante vaga, mas é a expressão que o povo entende. Não creio que na Colômbia os pobres tenham uma consciência de classe. E em meu entender a consciência de classe é um dos elementos importantes para constituir uma classe, mas para designar os pobres, e não para referir-nos aos operários, mas também aos camponeses, utilizei essa expressão de classe popular⁴⁴⁴.

2.3.4 A Interpretação do Reino de Deus no pensamento de Camilo Torres

Na Teologia da Libertação, a interpretação do reino tem um conteúdo histórico. “Para estes teólogos, a construção do reino desenvolve-se na luta entre justos e injustos que já se dá na história”.⁴⁴⁵ O reino deixa de ser uma proposta idealizada para o além e começa a ser concreta na vivência diária. Assim “[...] o reino de Deus não é símbolo de uma realidade ‘celestial’ ou do além-túmulo, mas uma realidade histórica e social, portanto, política, [...] [onde] o reino de Deus é um reino de justiça”.⁴⁴⁶

⁴⁴³ PAULA JARAMILLO Apud UMAÑA LUNA, 2003, p. 43.

⁴⁴⁴ TORRES RESTREPO, 1985, p. 123,

⁴⁴⁵ SILVA GOTAY, 1985, p. 105.

⁴⁴⁶ SILVA GOTAY, 1985, p. 107.

Essa forma de interpretar o reino permite entender o uso da teoria social marxista e a busca da construção do socialismo. É por isso que para chegar no reino se pode estar “conjuntamente com os não-cristãos que também lutam pela construção de uma nova sociedade e um novo homem, e se pode entender, além disto, que o façam na mesma organização política”.⁴⁴⁷

Sem acontecimentos históricos libertadores não há crescimento do Reino, mas o processo de libertação só vencerá as raízes da opressão, da exploração do homem pelo homem, pelo advento do Reino, que é antes de tudo um dom. Mais. Pode-se dizer que o fato histórico, político, libertador é crescimento do Reino, é acontecer salvífico, mas não é a chegada do Reino, nem toda a salvação. É realização histórica do Reino e, por isso, anúncio de plenitude.⁴⁴⁸

Portanto o reino também tem uma dimensão escatológica. “[...] O processo político se dá em relação com a dimensão escatológica do reino, que se refere à plenitude ou metas últimas desse processo e que alguns desses teólogos chamam a ‘utopia’ do reino”.⁴⁴⁹

Em Camilo Torres também há uma interpretação do reino. Essa interpretação tem uma relação histórica, tem como uso interpretativo e de práxis sua teoria social e método, como forma de construção do reino. Nessa interpretação se podem encontrar, na análise dos textos de Camilo, duas dimensões: a primeira que pode ser considerada de revolução como busca de salvação; e a segunda que será nomeada de utopia como evento escatológico. Da mesma forma se mostram quatro passos para vivência em plenitude do reino, que aqui são consideradas com os seguintes nomes: primeiro, o ato de contrição; segundo, a eucaristia; terceiro, a comunhão; e quarto, a reconciliação.

Camilo define o que entende como reino de Deus em um de seus escritos, *A revolução como imperativo cristão*. Ele afirma.

No evangelho de São João encontramos o uso da palavra “vida” e “vida eterna” no mesmo sentido em que São Mateus usa a expressão “Reino de Deus” e São Paulo a de “Justiça”. Identificação, além do mais, legítima, já que o Reino de Deus consiste em ter vida; e a justiça – no sentido paulino – consiste em possuir essa mesma vida.⁴⁵⁰

É clara nas palavras de Camilo sua interpretação de reino, mas também é radical. O reino para ele não é do além, é presente. Camilo mostrou em seus escritos que usa muito o evangelho de João, e é desse texto de onde toma duas formas de distinguir a vida: vida tal

⁴⁴⁷ SILVA GOTAY, 1985, p. 110.

⁴⁴⁸ GUTIÉRREZ, 2000, p. 237.

⁴⁴⁹ SILVA GOTAY, 1985, p. 110.

⁴⁵⁰ TORRES RESTREPO, 1981, p. 61.

como é, e vida eterna, as duas significam, para ele, reino. Mas a vida só não basta, tem que ter justiça. Parece com isso afirmar que uma sociedade com justiça pode proporcionar vida plena, o que seria manifestação do reino e o que permitiria acercar-se também à vida eterna.

Em uma carta que Camilo escreve ao bispo coadjutor de Bogotá, monsenhor Rubén Isaza, aprofunda ainda mais o que entende por reino de Deus. Há que destacar também que essa carta faz parte do conflito, expressado em epístolas, que Camilo tem com a hierarquia da Igreja Católica colombiana.

[...] É necessário estar de acordo sobre o que é o Reino de Deus. [...]
 a) O Reino de Deus é a vida sobrenatural, é a justificação da Humanidade. Estender o Reino de Deus, o estabelecê-lo, é um problema de Vida. As atividades que devem ser exercidas para implantar o Reino são aquelas que conduzam mais segura e eficazmente à vida. Dentre estas existem algumas prioridades. Em meu entender, a ênfase que deve ser posta sobre os meios para estabelecer o Reino deve seguir a seguinte ordem – notando que estes meios não se excluem, mas se complementam.
 - Levar as pessoas a amarem, com amor de entrega (ágape);
 - Pregação do Evangelho;
 - Culto externo. Eucaristia e sacramentos (sacramentais-paraliturgias).⁴⁵¹

Em seu debate epistolar, Camilo mostra seu profundo conhecimento teológico com elementos de sua proposta de Amor Eficaz. Novamente aparece o sentido da vida como centro do que ele entende por reino: entender o reino ou estabelecê-lo é um “problema”, poder-se-ia pensar também, um compromisso de vida. É um “problema” porque, para os cristãos deveria existir o compromisso de estabelecer o reino; e isso se faz com a vida ou a dimensão sobrenatural – viver no amor de Deus. Porque o reino é justificação para a humanidade, é a utopia salvífica.

Camilo também fala das atividades que levam ao estabelecimento do reino. Para ele, as prioritárias são as que têm os meios de estabelecê-lo. A primeira que destaca é o amor como ágape, no sentido de entrega incondicional. A pregação do evangelho, que no sentido da proposta de Camilo não é só a intenção, mas a vivência do evangelho. Como terceira, a eucaristia e os sacramentos, que não somente propõem-nos como parte do culto institucional, mas fora dele, o que significaria que se poderia vivenciar na cotidianidade.

Tomando em consideração o que se tem desenvolvido até aqui este capítulo pode-se ter uma aproximação ao sentido do que Camilo entende pelo que se denominou como: revolução/salvação e utopia/escatologia.

Camilo define o que ele entende por revolução teologicamente:

⁴⁵¹ TORRES RESTREPO, 1981, p. 96.

A revolução, portanto, é a forma de atingir um governo que dê de comer ao faminto, que vista o desnudo, que ensine ao que não sabe, que cumpra com as obras de caridade, de amor ao próximo, não apenas de forma ocasional e transitória, não apenas para uns poucos, e sim para as maiorias de nossos próximos.⁴⁵²

Essa definição de revolução encaixa perfeitamente com a forma em que Camilo define os dois tipos de seres humanos que têm a dimensão de vida sobrenatural, que tem o amor de Deus, e que portanto vivenciam a ágape, como entrega incondicional pelo próximo. Sobre os não-cristãos que amam, Camilo escreve: “Dentro da sociedade colombiana existem muitos que amam aos demais com amor de entrega, que negam sua adesão à Igreja – entendendo por Igreja a estrutura clerical desta”.⁴⁵³

O cristão e não-cristão que ama, são os que têm a possibilidade, na interpretação de Camilo, de fazer a revolução. Esses dois tipos de seres humanos são os que têm a dimensão sobrenatural. Essa vida sobrenatural é o reino de Deus, que também é justificação da humanidade, a salvação e a vida com justiça.

Sobre a utopia/escatologia, para Camilo, é Deus que dá seu amor e permite que, quem aceite seu amor, possa manifestar a vida sobrenatural. Isso acontece pela encarnação que é Cristo. “Deus concedeu poder a Cristo para que: ‘Ele dê vida eterna a todos aqueles que lhe confiou’ (Jo. 17,2)”.⁴⁵⁴

Cristo é o apóstolo por excelência, diz Camilo, e quem segue o apostolado cristão ou tem o amor de Deus, encarnado, o desenvolve “[...] para estabelecer ou incrementar o Reino de Deus”.⁴⁵⁵ Isso significa que é Deus quem define o escaton, mas ele permite ao ser humano participar de sua plenitude, de seu amor, e é da construção utópica.

Na construção do reino, segundo a proposta de Camilo, se mostram quatro passos em sua práxis de sua proposta Amor Eficaz:

Primeiro, é o Ato de contrição. Assume-se em sua responsabilidade ética e política. Isso acontece quando se tem consciência e capacidade de análise teórica que permite fazer um exame crítico próprio e da realidade.

Os cristãos, os católicos parecem espectadores estoicos da derrubada de um mundo que lhes parece alheio. Não se comprometem na luta. Acreditam que nas palavras “meu reino não é deste mundo”, “mundo” tem significado de “vida presente” ao invés de “vida pecaminosa”, como é na realidade. Esquecem a oração de Cristo ao Pai: “Não te peço que os retires do mundo, mas que os preserves do mal”. Muitas vezes saímos do mundo e não nos preservamos do mal.

⁴⁵² TORRES RESTREPO, 1981, p. 180.

⁴⁵³ TORRES RESTREPO, 1985, p. 96.

⁴⁵⁴ TORRES RESTREPO, 1985, p. 61.

⁴⁵⁵ TORRES RESTREPO, 1985, p. 61.

Na medida em que a comunidade se ama, o sacerdote oferece mais autenticamente o sacrifício. [...] Se não existe amor entre os que o oferecem, não deve haver oferecimento a Deus.⁴⁵⁶

Na declaração pública que faz Camilo Torres, quando rompe com a hierarquia da Igreja Católica colombiana e pede para ser rebaixado ao estado laico, ele afirma:

Quando existem circunstâncias que impedem os homens de entregar-se a Cristo, o sacerdote tem como função própria combater essas circunstâncias, embora à custa de sua possibilidade de celebrar o rito eucarístico que não se entende sem a entrega dos cristãos.

Tornou-se-me impossível, na atual estrutura da Igreja, continuar o exercício de meu sacerdócio nos aspectos do culto externo. Contudo, o sacerdócio cristão não consiste apenas na celebração dos ritos externos. A missa, que é o objetivo final da ação sacerdotal, é uma ação fundamentalmente comunitária. Mas a comunidade cristã não pode oferecer de forma autêntica o sacrifício se antes não realizou, de forma efetiva, o preceito do amor ao próximo⁴⁵⁷.

O segundo passo é a Eucaristia: é oferecimento, o sacrifício para superar o pecado, a injustiça, a desigualdade e poder estar preparado para o amor de Deus. É o que leva, em palavras de Camilo, a “elevar-se ao povo” e tomar como próprio o sacrifício de entrega incondicional do amor eficaz. “Creio que me entreguei à Revolução por amor ao próximo. Deixei de dizer missa para concretizar esse amor ao próximo no terreno temporal, econômico e social”.⁴⁵⁸ E mais adiante diz, “deixei os deveres e privilégios do clero, mas não deixei de ser sacerdote”.⁴⁵⁹

Outra passagem de um texto de Camilo afirma: “creio que assim sigo o mandato de Cristo: ‘se trazes tua oferta ao altar e ali te lembras que teu irmão tem algo contra ti, deixa ali tua oferta diante do altar e anda, reconcilia-te primeiro com teu irmão e então vem e apresenta tua oferta - Mt. 5, 23-24’”.⁴⁶⁰

Em outro texto ele afirma:

Desde que estou exercendo meu ministério sacerdotal, tenho procurado de todas as formas que os leigos, católicos ou não-católicos, entreguem-se à luta revolucionária. Ante a ausência de uma resposta, em massa, do povo à ação dos leigos, resolvi entregar-me eu, realizando assim parte de meu labor de conduzir os homens pelo amor mútuo ao amor de Deus.⁴⁶¹

⁴⁵⁶ TORRES RESTREPO, 1985, p. 102.

⁴⁵⁷ TORRES RESTREPO, 1985, p. 112.

⁴⁵⁸ TORRES RESTREPO, 1981, p. 181

⁴⁵⁹ TORRES RESTREPO, 1981, p. 181.

⁴⁶⁰ TORRES RESTREPO, 1981, p. 181.

⁴⁶¹ TORRES RESTREPO, 1985, p. 112.

O terceiro passo é a Comunhão: é a união na mesma fé. É poder celebrar em conjunto, como uma mesma comunidade. Acontece quando se realiza o sacrifício eucarístico. Quando há compreensão e há aceitação pelas maiorias de viver o amor eficaz com sua ação na luta revolucionária. “Quando meu próximo não tiver nada contra mim, quando tiver realizado a Revolução, voltarei a oferecer missa, se Deus me permitir”.⁴⁶²

Essas três etapas levam ou desembocam em um quarto passo, a reconciliação. Na reconciliação acontece a revolução e é o momento em que se está na plenitude para viver o reino de Deus, para a salvação. É uma reconciliação das maiorias e das minorias oligárquicas. Mas “desgraçadamente os oligarcas isolados, cegos e orgulhosos, parecem não querer dar-se conta de que a revolução das massas populares colombianas não parará agora senão até conseguir a conquista do poder para o povo”.⁴⁶³

Por isso a reconciliação como comunhão passa por esses passos em busca de justiça, da superação do pecado das minorias. Algo que não fica claro é se em Camilo a salvação é dada para todos ou se em sua interpretação teológica, que é de viés católica, essa minoria seria condenada por ser parte dos tipos humanos que Camilo considera de falsos cristãos e não-cristãos.

O que é mostrado com clareza é a relação de revolução e salvação como a comunhão dos que têm agido no amor de Deus. “Depois da Revolução, os cristãos, teremos a consciência de que estabelecemos um sistema que está orientado pelo amor ao próximo”.⁴⁶⁴ Um sistema onde há vivência plena no Amor Eficaz.

2. 4 À guisa de posfácio

Em Camilo Torres percebe-se uma construção teológica que está dentro da Teologia da Libertação. Essa construção teológica como proposta é chamada de Amor Eficaz. Camilo Torres superou a relação dicotômica que é herança da teologia católica tradicional a partir de sua interpretação antropológica e de sua teoria social.

⁴⁶² TORRES RESTREPO, 1981, p. 181.

⁴⁶³ Desgraciadamente los oligarcas aislados, ciegos y orgullosos parecen no querer darse cuenta de que la revolución de las masas populares colombianas no parará ahora sino hasta lograr la conquista del poder para el pueblo. (Tradução nossa) In. MALDONADO, OLIVIÉRI; ZABALA, 1970, p. 583.

⁴⁶⁴ TORRES RESTREPO, 1981, p. 181.

Isso permite que a proposta teológica do Amor Eficaz possa se volver um método de ação revolucionária do marxismo-leninismo e que possa propor-se que cristãos e comunistas construam juntos a revolução porque com ela se faz presente o Reino e se aproxima a dimensão utópica de Deus.

O sentido do Amor em Camilo tem uma hermenêutica bíblica que se abre a partir de sua chave “Deus é Amor”. Esse amor é entendido como amor *Ágape* e é dado por Deus ao ser humano na dimensão sobrenatural. Os seres humanos que aceitam o amor de Deus são os cristãos, mas há outros seres humanos que agem no amor de Deus, os não-cristãos que amam. Estes dois tipos de seres humanos lutam pela revolução como salvação e por fazer concreto o amor de forma eficaz.

Após ter analisado os elementos da proposta teológica de Camilo Torres, no terceiro capítulo o olhara se volta para o debate que há em torno a Camilo Torres e se somente teve uma práxis ou se também tinha uma construção teórica. Além disto, serão trabalhados a trajetória de quatro casos correspondente ao Camilismo Colombiano Insurgente, que é o grupo que seguiu os passos de Camilo e deu continuidade a sua proposta de Amor Eficaz com uma práxis.

3 A PRÁXIS DO AMOR EFICAZ: A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA INSURGÊNCIA ARMADA

3.1 Introdução

No terceiro capítulo se procurará demonstrar que na Colômbia há uma teologia da libertação vigente que se desenvolve dentro da insurgência armada. Esse fenômeno é representado, pelo menos,⁴⁶⁵ por um grupo de sacerdotes e religiosas católicas que têm dado continuidade à proposta teológica de Camilo Torres, denominada como Amor Eficaz. A esse grupo se chamará de camilismo colombiano insurgente, entendendo que é a partir deles que se poderia falar da práxis do Amor Eficaz. Afirmar-se-á, também, que em Camilo Torres se desenvolveu uma práxis conjunta com uma ortodoxia e a isso se definirá como ortopodia. Assim serão trabalhadas duas questões.

A primeira delas procura mostrar que em Camilo Torres não somente há uma prática – práxis revolucionária ou teológica, mas que em Camilo, o que se dá é uma ortopodia. Após ter mostrado, no segundo capítulo, os elementos de uma proposta teológica chamada de Amor Eficaz, é pertinente rebater as afirmações que tinham sido feitas por alguns teólogos sobre a obra de Camilo, de estar voltada somente para a prática e esquecer a teoria.

Na segunda questão, será abordado o que se considera a práxis do Amor Eficaz após a morte de Camilo Torres. Tentar-se-á mostrar aspectos desta proposta teológica na insurgência armada colombiana, a partir dos documentos que há sobre o camilismo insurgente. Nesta segunda questão se entenderá as organizações insurgentes como atores políticos e ao camilismo insurgente como um grupo interno de interesse que se vincula à insurgência armada. O que significaria que, este grupo, sendo parte da Igreja Católica colombiana, representa interesses distintos aos que têm a Igreja Católica como ator político, em seus interesses institucionais. Para poder demonstrar isso se fará uma análise da trajetória histórica, *o path dependent*, no camilismo insurgente.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Afirmar-se “pelo menos”, porque se tem indícios da participação de cristãos protestantes que se incorporaram à insurgência armada seguindo a proposta de Camilo Torres.

⁴⁶⁶ Aqui se retoma os elementos interpretativos usados no primeiro capítulo do neo-institucionalismo histórico e dos grupos de interesse.

3.2 A ortopodia em Camilo

No segundo capítulo afirmou-se que em Camilo Torres não se encontra uma construção teórica sistematizada de sua proposta teológica. Aparentemente, segundo alguns teólogos, ele privilegia a práxis e não preocupa-se com a teoria. Essa afirmação aparece respaldada por Silva Gotay, que afirmou que Camilo somente teve uma práxis e não teve uma proposta teológica⁴⁶⁷. Míguez Bonino olha para Camilo como precursor da Teologia da Libertação, mas por entrar na luta armada a partir do idela do amor eficaz e não por encontrar nele uma proposta de conteúdo teológico⁴⁶⁸. Gutiérrez, por sua vez, o considera como um cristão revolucionário que tinha uma má leitura teológica, definindo a Camilo Torres como um dos sinais anteriores à Teologia da Libertação, que mostravam as necessidades de viver-se um novo momento para a Igreja na América Latina.⁴⁶⁹

Em uma análise mais crítica de seus documentos, onde Camilo expõe e defende sua práxis, encontram-se, porém, elementos de uma proposta teológica, que neste trabalho nomeamos como Amor Eficaz. O que leva a que se afirme que em Camilo Torres, sim, há uma teoria teológica construída por ele. A construção de sua proposta teológica é um processo que tarda pelo menos dez anos, contando desde que se formou em teologia, filosofia e também foi ordenado como sacerdote.

Esse processo de construção é lembrado por Dussel. Este mostra que a opção radical de Camilo, onde desenvolve uma práxis, é uma decisão muito responsável, que não foi espontânea ou fruto de uma má leitura teológica. Sua decisão foi antecedida por estudos, análises e pesquisas “durante quase dez anos”. A decisão de incorporar-se à guerrilha é considerada por Dussel como “uma eleição plena, sacerdotal”.⁴⁷⁰

Além das afirmações tomadas de Dussel, há que lembrar também que Camilo era um cientista social formado, com estudos em filosofia e teologia, formado em sociologia e ciência política na Universidade de Lovaina; e, foi fundador e professor da primeira Faculdade de Sociologia da América Latina,⁴⁷¹ isso para nomear os dados mais importantes de seu currículo, porque aparecem outras entidades que ele criou, onde ensinou ou pesquisou. Como cientista social, sua teoria surge do debate teórico de e com outros teóricos, confrontada com a

⁴⁶⁷ SILVA GOTAY, 1985, p. 46.

⁴⁶⁸ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 46- 47.

⁴⁶⁹ GUTIÉRREZ, 2000, p. 160 e 260.

⁴⁷⁰ DUSSEL, 1983, p. 261.

⁴⁷¹ FALS BORDA, 2009, p. 10.

empíria, onde formula hipóteses que têm que ser testadas para ser corroboradas ou refutadas.⁴⁷²

A práxis de Camilo tem duas bases. Uma que é manifestação de compromisso cristão e revolucionário na entrega incondicional do amor-ágape. A outra, que é o rigor científico, que se compromete de forma honesta e transparente em testar sua proposta teológica, com as apropriações da teoria social e metodológica pertinente e que ele nomeou com a palavra Eficaz.

É por isso que se considera que em Camilo há uma preocupação teórica da ortodoxia, “entendida como proclamação e reflexão sobre afirmações consideradas verdadeiras”.⁴⁷³ No segundo capítulo foi mostrada a proposta teológica de Torres Restrepo, onde pode inferir-se que ele desenvolveu uma ortodoxia.

Há também em Camilo Torres uma ortopráxis, que é entendida como “o que-fazer político; [onde] o homem orienta-se e abre-se ao dom que dá sentido último à história. [...] quer valorizar a importância do comportamento concreto, da ação, da práxis na vida cristã”.⁴⁷⁴ O que não permite afirmar que em Camilo somente existiu uma práxis ou uma construção teórica. O que se encontra na obra dele é a conjugação das duas, que é designado como ortopodia.

O conceito de ortopodia é definido por Müller em seu livro *Teologia cristã em poucas palavras*⁴⁷⁵. Müller faz uma exegese de um texto bíblico do livro de Gálatas 2. 11-21. Nesse texto o apóstolo Paulo tem uma conversa com Tiago. Paulo vai exortando-o a que seja rejeitada somente a prática ou somente a teoria, e chama ao uso das duas de forma simultânea, com a palavra *orthopodéo*.

Em termos clássicos, a teologia tem definido sua verdade como “ortodoxia”. Na América Latina, em anos recentes falou-se, em contraste com isso, em “ortopraxia” como critério de verdade; quer dizer, não o que se pensa é a verdade, mas o que se faz. Tanto um como outro têm, direta ou indiretamente, apoios no NT. Paulo introduz aqui uma terceira opção: “ortopodia”. Não tanto o que se pensa, nem mesmo o que se faz, mas o jeito como se anda é que define a verdade. Tanto o que entendemos como “ortodoxia” quanto o que entendemos como “ortopraxia” são conceitos cunhados na história do cristianismo e da teologia. E provavelmente ambos têm seu lugar próprio, não há por que recusá-lo. Mas, nesse caso, seu norte e princípio definidor terá que ser sempre a “ortopodia” do evangelho.⁴⁷⁶

⁴⁷² BARROS, Aidil Jesus da Silveira; Souza, Neide Aparecida de. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Makron books, 2000.

⁴⁷³ GUTIÉRREZ, 2000, p. 66.

⁴⁷⁴ GUTIÉRREZ, 2000, p. 67.

⁴⁷⁵ MUELLER, Enio R. *Teologia Cristã em poucas palavras*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005, p. 23.

⁴⁷⁶ MUELLER, 2005, p. 23

Com esta interpretação esclarecedora sobre a ortopodia, pode-se afirmar que Camilo, em seu compromisso, desenvolveu teoria e práxis. Considera-se que Camilo não teve o tempo suficiente para sistematizar sua teoria e a experiência de sua práxis. Mas tudo indica que o caminho seguido por ele com sua proposta de Amor Eficaz não foi somente de práxis. Sua construção esteve dentro da ortopodia.

3.3 A práxis do Amor Eficaz

Após da morte de Camilo Torres, suas ideias e seu exemplo se espalhou pela Colômbia e por muitos cantos da América Latina. Sua morte gerou perguntas, censuras, e indignação. Criou situações e posições a favor da opção tomada por ele e também contrárias. No caso colombiano, Camilo gerou um debate na vida eclesiástica.

O “caso Camilo Torres” não podia ficar reduzido a um conflito entre o levita revolucionário e o senhor Cardeal. A pregação dele tomava audiência em toda a nação e admoestações, ensinamentos e condenações do Primado, logicamente deviam suscitar respaldo em setores da estrutura clerical e aprovação, objeções, ou rechaços, em distintos setores da opinião pública.⁴⁷⁷

Camilo também contribuiu para que se antecipasse ou se acelerasse as urgências de mudança que a Igreja Católica Latino-americana pedia após do Concílio Vaticano II. A América Latina começava a ferver entre movimentos revolucionários e ditaduras militares.⁴⁷⁸ Na Latino-América se foi gerando um fenômeno em alguns setores sociais, sobretudo de cristãos, de sacerdotes e de religiosas que assumiram como suas a proposta de Camilo. Silva Gotay afirma que após a morte de Camilo começou o que ele chama de camilismo na América Latina.

Num movimento crescente que parecia acender toda a América Latina, começaram a brotar por todo o continente incidentes, manifestos, protestos e denúncias contra a “violência institucionalizada” em favor da violência revolucionária como meio para a tomada do poder pelas minorias e em favor da socialização dos meios de produção como um “imperativo evangélico”, que se resumiria na luta pela formação do “homem novo”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ El “caso Camilo Torres” no podía quedar reducido a un conflicto entre el levita revolucionario y el señor Cardenal. La prédica de aquel cobraba audiencia en toda la nación y las admoniciones, enseñanzas y condenaciones del Primado, lógicamente debían suscitar respaldo en sectores de la estructura clerical y aprobación, reparos, o rechazos de distintas zonas de la opinión pública. (Tradução nossa) In. GUZMÁN CAMPOS, 1968, p. 145.

⁴⁷⁸ WASSERMAN, Claudia et al. *Ditaduras Militares na América Latina*. Porto Alegre, UFRGS. 2004.

⁴⁷⁹ SILVA GOTAY, 1985, p. 47.

Na Colômbia, também se gerou uma espécie de camilismo. Muitos cristãos católicos e protestantes tomaram as bandeiras de Camilo. Ele se converteu em um símbolo revolucionário e de compromisso para os setores cristãos.⁴⁸⁰ “Na Colômbia, a presença de sacerdotes e outros cristãos comprometidos com os grupos guerrilheiros e com a esquerda legal tem sido permanente desde que Camilo Torres iniciou sua atividade política e seu posterior ingresso na guerrilha”.⁴⁸¹

Dessas afirmações se poderia perguntar se existe ou existiu um camilismo colombiano na insurgência armada que continuou a práxis do amor eficaz. Mas como delimitar o camilismo, para além dos setores católicos, dentro de todos os setores que se vincularam à luta armada? Para fazer isso, primeiro há que reconhecer três dificuldades encontradas.

a) A primeira é que não há quase documentos que registrem a participação de pessoas vinculadas a alguma igreja na insurgência armada. Isto parece que acontece pelas características do conflito que gera uma situação de repressão, de perseguição e de guerra. O que leva a que muitas informações se procurem manter em sigilo, porque poderiam gerar perigo para algumas pessoas e até a morte. Situação que impossibilitaria a sistematização dessas experiências e a construção de documentos.

b) A segunda dificuldade é que dos poucos documentos encontrados somente se registram indivíduos católicos, sacerdotes e religiosas. Há indícios da participação de setores protestantes que não se puderam corroborar, porque para fazê-lo se teria que fazer uma pesquisa de campo que se introduza dentro da dinâmica do conflito armado, nas organizações insurgentes. Pelo alto risco e o pouco tempo definido para esta pesquisa, isto não foi possível.

c) A terceira dificuldade obedece a dois fatores: as estruturas institucionais das igrejas protestantes, ao que parece são mais horizontalizadas e menos hierárquicas. Isso faz com que os leigos não se diferenciem muito dos pastores e das pastoras, quanto a uma distinção.⁴⁸² O segundo fator é que as igrejas protestantes na Colômbia não têm uma estrutura institucional tão forte como a católica que os visibilize e lhes permita serem instituições consolidadas. O que poderia significar que, quando há uma possível participação de algum membro da igreja protestante, como pastor ou pastora, na insurgência armada colombiana não

⁴⁸⁰ GUZMÁN CAMPOS, 1968, p. 1-9.

⁴⁸¹ En Colombia, la presencia de sacerdotes y otros cristianos comprometidos con los grupos guerrilleros y con la izquierda legal ha sido permanente desde que Camilo Torres inició su actividad política y su posterior ingreso a la guerrilla. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 399.

⁴⁸² BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2008.

seja tão visível; e que quando exista uma vinculação e isso possa ficar evidenciado, é ocultada para que não seja afetada a fraca estrutura institucional.

Desta forma, embora se tenha indícios de setores protestantes vinculados à insurgência armada e ao camilismo, aqui somente se considerará como camilismo aos sacerdotes e religiosas dos quais foi possível ter acesso a documentos.

A este camilismo politicamente se definirá como um grupo de interesse interno da Igreja Católica. Mas como grupo de interesse interno, se faz necessário defini-lo primeiro em seu caráter de grupo, quanto ao conjunto de sacerdotes e religiosas que se vincularam à luta armada. Porque por suas características, isso poderia ficar sem a clareza pertinente. Já que se encontram elementos que mostram a possibilidade de que seja um grupo, mas há também outros que deixam aberta a possibilidade de não poder ser considerado como tal.

A primeira característica que poderia levar a que não se entendam como grupo é que estes indivíduos se vincularam a diferentes organizações insurgentes. Dos dados registrados aparecem vinculações a duas organizações: o Exército de Libertação Nacional - ELN e as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia Exército do Povo – FARC-EP.

A segunda característica que poderia negar esse caráter é que as vinculações aconteceram em diferentes momentos históricos. Entre estes indivíduos se encontram alguns que se vincularam à luta armada em 1969⁴⁸³ e outros que o fizeram na década dos anos 1980;⁴⁸⁴ alguns desistiram da luta armada⁴⁸⁵ e outros ainda estão vinculados a ela.⁴⁸⁶

Mas a essas características que podem negar que sejam definidos como um grupo propriamente dito, se contrapõe outras três características que permitiriam afirmar que eles constituem efetivamente um grupo.

A primeira é que todos os indivíduos sujeitos de pesquisa fazem parte da mesma igreja, todos eles são católicos. A segunda característica é que todos eles optaram por entrar na luta armada em organizações insurgentes colombianas. E a terceira é que em todos se encontram indícios de estar seguindo a proposta de Camilo Torres.

Essas três características podem mostrar que neles há aspectos que os unifica e lhes dá uma mesma identidade, embora não todos façam parte da mesma organização insurgente e tenham diferentes tempos de vinculação na luta armada. Mas isso mostra que se pode

⁴⁸³ BRODERICK, Walter. J. *El guerrillero invisible*. Bogotá: Intermedio, 2000.

⁴⁸⁴ OLIVERIO, o padre da paz. In: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.htm>, Acesso em: 12 Jan.2013.

⁴⁸⁵ CLAUX CARRIQUIRY, Inés. *La búsqueda, Del convento a la revolución armada*. Bogotá: Aguilar, 2011.

⁴⁸⁶ OLIVERIO, o padre da paz. In: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.htm>, Acesso em: 12 Jan. 2013.

considerar como grupo aos sacerdotes e religiosas católicas que se vincularam às guerrilhas das FARC-EP e o ELN, por seu caráter identitário.

Poderia se dizer também que o fato de o camilismo estar vinculado a duas guerrilhas, poderia mostrar que a proposta de Camilo, da qual eles são considerados seus continuadores, é mais abrangente e é aceita em diferentes círculos revolucionários. Isso poderia ser um indicador da vigência na proposta do Amor Eficaz.

O camilismo insurgente é um grupo católico e se desenvolve na Colômbia. Como grupo de interesse interno, ele mostra que tem seus próprios interesses políticos, distintos aos que a Igreja Católica como ator político tem institucionalmente.⁴⁸⁷ E o camilismo insurgente, como grupo de interesse interno, se acerca aos interesses de outros atores políticos, como são as organizações insurgentes, motivo pelo qual também se faz possível que se vincule a elas.

Para poder mostrar isto, far-se-á uma análise da trajetória histórica - *path dependent*, dos sacerdotes e religiosas que participaram ou ainda participam dentro das duas organizações insurgentes, das FARC-EP e o ELN. Nessa trajetória histórica, procurar-se-á identificar a práxis do Amor Eficaz e os possíveis novos desdobramentos teológicos que podem ter enriquecido teologicamente a essa proposta.

No camilismo insurgente se identificou onze sacerdotes e uma religiosa. Eles são os seguintes: Domingo Laín Sanz;⁴⁸⁸ José Antonio Jiménez Comín,⁴⁸⁹ Manuel Pérez Martínez,⁴⁹⁰ Carmelo Gracia;⁴⁹¹ Leonor Esguerra;⁴⁹² Diego Cristóbal Uribe Escobar;⁴⁹³ Aurentino Rueda Sepulveda;⁴⁹⁴ Luis Zabala Herrera;⁴⁹⁵ Bernardo López Arroyave;⁴⁹⁶ Bernardo Marin Gómez;⁴⁹⁷ Vicente Mejía;⁴⁹⁸ e Francisco Antonio Cadena Collazos.⁴⁹⁹

Desses onze sacerdotes e a religiosa se sabe somente que dois estão vivos ainda, Cadena Collazos e Leonor Esguerra. De dez restantes se tem dados das mortes de: Domingo Laín Sanz; José Antonio Jiménez Comín; Manuel Pérez Martínez; Diego Cristóbal Uribe

⁴⁸⁷ ALMOND, 1972, p. 55.

⁴⁸⁸ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 112.

⁴⁸⁹ BRODERICK, 2000, p. 14.

⁴⁹⁰ BRODERICK, 2000, p. 8.

⁴⁹¹ BRODERICK, 2000, p. 21.

⁴⁹² CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 37.

⁴⁹³ HERNANDEZ, Milton. *Rojo y negro: aproximación a la historia del ELN*. [S.l.: s.n.], 2004, p. 313.

⁴⁹⁴ HERNANDEZ, 2004, p. 168; BIDEGAIN, 2004, p. 405.

⁴⁹⁵ BIDEGAIN, 2004, p. 405.

⁴⁹⁶ HERNANDEZ, 2004, p. 372; PEREZ FONSECA, Andrea Lissett. *O sentido de ser guerrilheiro: Uma análise antropológico do Exército de Libertação Nacional da Colômbia*. 2008. 436 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas, Programa de pós-graduação em Antropologia social, Florianópolis, 2008, p. 418.

⁴⁹⁷ PEREZ FONSECA, 2008, p. 418.

⁴⁹⁸ HERNANDEZ, 2004, p. 90.

⁴⁹⁹ OLIVERIO, o padre da paz. In: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.htm>, Acesso em: 12 Jan. 2013; BIDEGAIN, 2004, p. 405.

Escobar; e Bernardo López Arroyave. Estes cinco sacerdotes morreram sem perder a vinculação à organização insurgente na que militavam. Outro dado é que dos doze, onze tinham vinculação com o ELN e um com as FARC-EP, Cadena Collazos.

Além disto, como já foi dito, há indícios da participação de mais sacerdotes e religiosas dentro das FARC e o ELN, assim como de possíveis participações em outras guerrilhas que já não existem, que são a guerrilha do Exército Popular de Libertação – EPL e o Movimento 19 de abril – M19. Mas por falta de documentos não se pode corroborar. Sobre esse assunto a pesquisadora Bidegain afirmou, no ano de 2004: “sabe-se que nas FARC há sacerdotes que foram párocos de povos afastados, mas seus nomes, exceto o ‘padre Camilo’,⁵⁰⁰ são pouco conhecidos. Não é estranho que houvessem outros sacerdotes, religiosos e religiosas [...] que hajam feito ativa sua simpatia pelas organizações insurgentes”.⁵⁰¹

3. 4 A trajetória do camilismo colombiano insurgente

O camilismo insurgente começa, em 1969, quando se incorporaram os primeiros sacerdotes dentro de uma guerrilha. Isso aconteceu há cinco anos de ter-se formado a guerrilha das FARC-EP e do ELN e há três anos da morte de Camilo Torres como guerrilheiro. A trajetória histórica do camilismo insurgente passa pelas experiências dos sacerdotes e a religiosa na insurgência armada.

Pelas características deste grupo de interesse, considera-se que a forma, em que se poderá saber se eles assumiram uma práxis do amor eficaz dentro das guerrilhas e se deram continuidade a essa proposta teológica é levando a análise de trajetória histórica desse grupo a uma análise de trajetória de seus membros. Far-se-á análise de trajetória de quatro deles, que são os seguintes: Domingo Laín, Manuel Pérez, Leonor Esguerra e Francisco Antonio Cadena Collazos. As razões para fazer esta delimitação são as seguintes: Domingo Laín foi o primeiro sacerdote que faz pública sua participação na insurgência armada, seguindo os passos de Camilo; Manuel Pérez se converteu no principal comandante do ELN, em 1984; Leonor Esguerra é a única religiosa da qual se tem dados; e, Antonio Cadena Collazos é o único

⁵⁰⁰ É o nome que usa nas FARC o sacerdote Antonio Cadena Collazos.

⁵⁰¹ Se sabe que en las FARC hay sacerdotes que fueron párrocos de pueblos lejanos, pero sus nombres, a excepción del ‘padre Camilo’, son poco conocidos. No es raro que haya habido otros sacerdotes, religiosos y religiosas [...] que hayan hecho activa su simpatía por las organizaciones insurgentes. (Tradução nossa) In. BIDEGAIN, 2004, p. 405.

sacerdote que aparece vinculado às FARC-EP. Há outra razão que influenciou nesta delimitação e é que somente se encontrou informação suficiente para o estudo da trajetória dessas quatro pessoas. Informações sobre os demais, oito sacerdotes, encontram-se no ANEXO 1.

3.4.1 Domingo Laín Sanz: “permanecendo na história para ser profeta”

Domingo Laín era espanhol e chegou à Colômbia em 1967, procurando seguir os passos de Camilo Torres.⁵⁰² Laín tinha estudado para ser sacerdote no Colégio Hispano-Americano da Universidade Complutense, na cidade de Madrid, Espanha. Nesse colégio estudou junto a José Antonio Jiménez e Manuel Pérez,⁵⁰³ dois sacerdotes que também se incorporaram à insurgência armada colombiana.⁵⁰⁴

Os três eram amigos e, no último ano de estudo no colégio, em 1965, escutaram falar de Camilo Torres e conheceram suas propostas. Em meio a ferventes debates com outros estudantes, eles três começaram a defender as ideias de Camilo⁵⁰⁵. Os três já tinham inquietudes de poder fazer de seus sacerdócios uma forma de ajudar aos setores mais injustiçados. Todas as férias de verão buscavam trabalhar com os operários na França. Agora, com as ideias de Camilo, essas inquietudes se haviam fortalecido como um compromisso mais radical.⁵⁰⁶

Laín se ordenou como sacerdote nesse mesmo ano, em 1965, e foi designado como pároco em uma pequena localidade, Tauste, no estado de Aragão, na Espanha.⁵⁰⁷ Nas atividades pastorais que fazia com a juventude afirmou sobre suas projeções futuras de vir para a América:

Tenho vontade de encontrar-me já na América... E vocês poderão imaginar que o nosso trabalho e situação lá será dura e difícil. Vamos com toda a generosidade: o importante é que saibamos ser sempre fieis a Deus e aos homens que vamos servir. Amá-los como eles são, entendê-los, estar com eles na fome, na injustiça... Não desistam nunca, embora não apalpem os resultados com suas mãos. Não temam as

⁵⁰² BRODERICK, 2000, p. 56.

⁵⁰³ BRODERICK, 2000, p. 22.

⁵⁰⁴ Destes dois sacerdotes somente falaremos de Manuel Pérez; em quanto a José Antonio Jiménez, será deixado fora da análise da trajetória porque, como guerrilheiro, seu passo foi efêmero. Ele morreu de forma estranha após estar oito meses na guerrilha.

⁵⁰⁵ BRODERICK, 2000, p. 40.

⁵⁰⁶ BRODERICK, 2000, p. 37.

⁵⁰⁷ LAÍN, *Profeta obrero y guerrillero*. Insurrección, Ejército de Liberación Nacional. [S.l.], n. 100, fevereiro, p. 4-7, 2008, p. 5.

responsabilidades, aceitem-nas com generosidade. O servir ao próximo é uma das formas mais elevadas do amor.⁵⁰⁸

Em agosto de 1965, Camilo Torres fez sua mensagem dirigida aos cristãos. Na mensagem afirmava que revolução não era somente permitida para os cristãos, mas que era obrigatória e um dever para não estar em pecado mortal. Essa mensagem convenceu ainda mais a Domingo sobre seu compromisso como sacerdote e começou a projetar ir à Colômbia como sacerdote.⁵⁰⁹

Quando Camilo morreu, em 1966, Domingo Laín decidiu fazer concreta sua proposta de viver na Colômbia. Sua viagem para esse país aconteceu no começo de 1967. A Igreja Católica colombiana o designou como pároco em um bairro pobre da periferia da cidade de Bogotá. Domingo retomou a experiência que tinha com os sacerdotes operários e se empregou como operário em uma olaria.⁵¹⁰

Broderick afirma que Domingo estava realizando seu sonho: era sacerdote em um bairro extremamente pobre; trabalhava como operário, em um dos trabalhos mais precários, junto a pessoas que eram membros de sua paróquia; e, além de tudo, estava na terra de Camilo, onde ele podia apregoar as ideias camilistas.⁵¹¹ Porém, Domingo teve problemas com a direção da Igreja Católica em Bogotá, em 1968, porque suas atividades e a forma de pregar o evangelho não agradavam à hierarquia eclesiástica. Foi destituído da paróquia pela diocese de Bogotá.

Em julho de 1968, reuniram-se sessenta sacerdotes e o bispo Gerardo Valencia Cano, para fazer uma análise da realidade colombiana antes do II Celam e da vinda do Papa Paulo VI, num sítio chamado Golconda.⁵¹² Desse encontro surgiu um documento onde eles “[...] desafiavam às autoridades eclesiásticas locais a tomar partido pelos pobres e oprimidos, e advogavam por uma modificação total das estruturas da sociedade que, em sua análise, constituía a causa fundamental das grandes injustiças que sofriam os colombianos”.⁵¹³ Desse

⁵⁰⁸ Tengo ganas de encontrarme ya en América... Ya os podéis imaginar que nuestro trabajo y situación allá será duro y difícil. Vamos con toda generosidad: lo importante es que sepamos ser siempre fieles a Dios y a los hombres a los que vamos a servir. Amarles como son, comprenderlos, estar con ellos en el hambre, en la injusticia... No os canséis nunca, aunque no toquéis los resultados con las manos. No temáis las responsabilidades, asumidlas con generosidad. El servir a los otros es una de las formas superiores del amor. (Tradução nossa) In. LAÍN, 2008, p. 5.

⁵⁰⁹ LAÍN, 2008, p. 5.

⁵¹⁰ LAÍN, 2008, p. 6.

⁵¹¹ BRODERICK, 2000, p. 64.

⁵¹² BIDEGAIN, 2004, p. 367.

⁵¹³ [...] retaban a las autoridades eclesiásticas locales a tomar partido por los pobre y oprimidos, y abogaba por una modificación total de las estructuras de la sociedad que, en su análisis, constituía la causa fundamental de las grandes injusticias que sufrían los colombianos. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 80.

encontro surgiu um grupo que seria chamado de Golconda, pelo lugar onde estiveram reunidos. Laín foi um dos organizadores do grupo, e se converteu em um de seus mais dinâmicos ativistas.⁵¹⁴

Golconda se constituiu como um grupo de sacerdotes e religiosas que se tinha organizado para dar continuidade à proposta de Camilo Torres, embora não todos os que faziam parte estavam a favor da luta armada.⁵¹⁵ “Quando Camilo morre, quem recolhe um pouquinho suas bandeiras no campo cristão foi o Movimento de Golconda, formado por uma série de sacerdotes que decidem comprometer-se numa luta radical pela transformação do país”.⁵¹⁶

Laín conseguiu que o bispo da cidade de Cartagena, Rubén Isaza o acolhera dentro de sua diocese a ele e a seus dois amigos de estudo, Manuel Pérez e José Antonio. Domingo Laín os procurou, se reuniu com os dois e lhes falou de sua experiência na Colômbia.

[...] Falou de seus amigos sacerdotes na Colômbia, que estavam em uma posição beligerante e denunciavam a oligarquia desde os púlpitos. Segundo Domingo, a mensagem de Camilo havia entrado no povo e a Igreja de esquerda tinha amplas audiências para propagar ideias revolucionárias. Claro que os hierarcas estavam assustados e tomavam medidas repressivas. [...] Na opinião de Domingo, Colômbia estava vivendo uma etapa claramente pré-revolucionária. [...] Somente faltava a decisão de José Antonio e Manuel para formar uma equipe com ele em Cartagena.⁵¹⁷

Golconda se reuniu novamente após o Celam de Medellín. Manuel e José Antonio participaram desse segundo encontro e se vincularam ao grupo. Nesse encontro fizeram um manifesto assinado pelo bispo Valencia Cano e um grupo menor de sacerdotes, quarenta e nove sacerdotes, dos quais quinze não rubricaram o nome por motivos de segurança, dos três espanhóis somente Domingo tinha assinado.⁵¹⁸ Depois alguns dos signatários do documento foram perseguidos pela hierarquia da Igreja Católica e suspensos de suas ordens religiosas.⁵¹⁹

Do conteúdo desse manifesto de Golconda se encontraram duas análises que, pelo que analisam, é interessante registrar. A primeira feita por Míguez Bonino que destaca os

⁵¹⁴ BRODERICK, 2000, p. 80.

⁵¹⁵ SILVA GOTAY, 1985, p. 56.

⁵¹⁶ Cuando Camilo muere, quien recoge un poquitico sus banderas en el campo cristiano fue el Movimiento de Golconda, conformado por una serie de curas que deciden comprometerse en una lucha radical por la transformación del país. (Tradução nossa) In. HARNECKER, 1988, p. 7.

⁵¹⁷ [...] Hablo de sus amigos sacerdotes en Colombia, que estaban en una posición beligerante y que denunciaban a la oligarquía desde los pulpitos. Según Domingo el mensaje de Camilo había penetrado en el pueblo y la iglesia de izquierda tenía amplia audiencia para propagar ideas revolucionarias. Claro que los jerarcas estaban asustados y tomaban medidas represivas. [...] En opinión de Domingo Colombia estaba viviendo una etapa claramente prerrevolucionaria. [...] Solamente faltaba la decisión de José Antonio y Manuel para formar un equipo con él en Cartagena. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 76.

⁵¹⁸ BIDEKAIN, 2004, p. 367; BRODERICK, 2000, p. 83.

⁵¹⁹ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 53.

elementos teológicos e da organização eclesiástica que apontam para o que depois seria tomado na Teologia da Libertação. Afirma o seguinte:

[...] O Pronunciamento de Golconda, [...] apresenta alguns elementos novos. O primeiro é a insistência em que “não basta a boa vontade, e [...] é necessário conhecer a realidade objetiva”. E, mais tarde, “elaborar uma metodologia científica de investigação e de trabalho que nos impeça cair no empirismo e no pragmatismo”. Por outro lado, percebe-se o esforço de apoiar a opção tomada sobre uma base teológica sólida: 1. “A inclusão do temporal no desígnio salvífico”, superando assim a dicotomia entre o temporal e o eterno.[...] 2. Consequentemente, não se pode entender a fé como mera adesão intelectual à doutrina proposta. Ela é uma atitude de compromisso, à luz do desígnio de Deus, com tudo o que constitui o humano, no plano individual, social, econômico, político, educativo, etc. 3. Finalmente, a compreensão da fé e a análise da realidade resultam num programa de ação que se propõe “colaborar na formação política dos cidadãos”, “alentar e favorecer todos os esforços do povo por criar e desenvolver suas próprias organizações de base” e desenvolver uma “tarefa de conscientização e de educação social”. O documento explica a seguir estas tarefas em termos de metas em nível político, social, econômico, e de um ministério litúrgico, catequético e de evangelização, incluindo sérias exigências de reforma interna da Igreja e a eliminação de seus vínculos com o sistema opressor.⁵²⁰

A segunda análise é feita por Broderick. Esta análise ressalta os elementos mais políticos e revolucionários do documento. Broderick olha mais para a relação que teve o documento com o contexto colombiano:

[...] Um pronunciamento destinado a ser um marco na história da igreja colombiana e latino-americana. Pela primeira vez um grupo de sacerdotes católicos e um bispo se expressavam a favor de “uma verdadeira revolução” e o “deslocamento das classes dirigentes”. Inclusive a palavra “deslocamento” soou a eufemismo, o que propunham era derrocar aos dirigentes, acabando com o sistema de privilégios e com as estruturas de poder que funcionavam na Colômbia desde o início da república. Falam de criar “uma frente revolucionária” e construir “uma sociedade de tipo socialista”. Suas intenções não podiam ter sido mais claras. Comprometeram-se com “as diversas formas de ação revolucionária contra o imperialismo e a burguesia neocolonial”.⁵²¹

Mas, Golconda teve uma vida muito curta. “A prematura morte do monsenhor Geraldo Valencia Cano, em janeiro de 1972, terminou por dispersar o grupo de sacerdotes que

⁵²⁰ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 54.

⁵²¹ Un pronunciamento destinado a marcar un hito en la historia de la iglesia colombiana y latinoamericana. Por primera vez un grupo de sacerdotes católicos y un obispo se expresaban a favor de “una verdadera revolución” y el “desplazamiento de las clases dirigentes”. Incluso la palabra “desplazamiento” sonaba a eufemismo; lo que proponían era derrocar a los dirigentes, acabando con el sistema de privilegios y las estructuras de poder que funcionaban en Colombia desde el inicio de la república. Hablaban de crear “un frente revolucionario” y construir una “sociedad de tipo socialista”. Sus intenciones no podían haber sido más claras. Se comprometían con “las diversas formas de acción revolucionaria contra el imperialismo y la burguesía neo-colonial”. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 83.

não conseguiu consolidar-se totalmente”.⁵²² Valencia Cano morreu em um acidente aéreo⁵²³ e, após sua morte, os sacerdotes e religiosas de Golconda não tinham quem os protegesse da perseguição da hierarquia eclesiástica. Os jornais os estigmatizavam chamando a todos que faziam parte de Golconda como os “sacerdotes vermelhos”.⁵²⁴

Os três sacerdotes espanhóis faziam trabalhos populares em suas pastorais e organizavam protestos nos bairros periféricos na cidade de Cartagena, onde eles moravam. Em março de 1969, os três foram apreendidos pela polícia, após ter organizado um protesto para defender uma vila que ia ser despejada perto do aeroporto. Como eram sacerdotes, a concordata entre o Estado do Vaticano e o Estado colombiano os protegia, mas as autoridades decidiram não renovar o visto de Manuel e Antonio que expirava nesse mesmo mês para poder deportá-los.

Os três sacerdotes procuraram ajuda com suas autoridades eclesiais, mas não tiveram apoio. “O caso de Domingo Laín recebeu um tratamento diferente, já que ele tinha seus documentos em ordem: era residente com alguma permanência no país. Os outros dois somente tinham uma autorização provisória”.⁵²⁵

Com essa nova situação, os três sacerdotes decidiram incorporar-se à insurgência armada colombiana. Eles consideraram que a melhor organização seria a mesma onde lutou e morreu Camilo.⁵²⁶ Antes de cumprir-se o prazo para ter que sair do país como deportados, Manuel e Antonio se reuniram com o grupo de Golconda para comunicar-lhes que eles dois e Domingo tinham decidido procurar o ELN para vincular-se à luta armada. Consideravam “[...] que não era correto abandonar seu compromisso com o povo colombiano só pelo fato da expulsão, e que se as autoridades não lhes permitiam agir legalmente, não lhes ficava mais alternativa que entrar à clandestinidade”.⁵²⁷

[...] Estavam decididos a [...] seguir o exemplo do padre Camilo Torres; [...] desejavam ser guerrilheiros porque sua opção era assumida como cristãos, desejavam viver um verdadeiro cristianismo. [...] Consideravam que Camilo havia tido toda a razão quando afirmou que ‘a revolução não é só permitida senão

⁵²² La prematura muerte de monseñor Gerardo Valencia Cano en enero de 1972 terminó por dispersar el grupo de sacerdotes que no logró consolidarse totalmente. (Tradução nossa) In. BIDEKAIN, 2004, p. 368.

⁵²³ BRODERICK, 2000, p. 114.

⁵²⁴ BRODERICK, 2000, p. 79.

⁵²⁵ El caso de Domingo Laín recibió un tratamiento diferente, ya que él tenía sus documentos al día: era residente con alguna permanencia en el país. Los otros dos solamente tenía una autorización provisional. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 90.

⁵²⁶ BRODERICK, 2000, p. 89-90.

⁵²⁷ No les parecía correcto abandonar su compromiso con el pueblo colombiano por el solo hecho de la expulsión y que si las autoridades no les permitían obrar legalmente, no les quedaba otra alternativa que entrar a la clandestinidad. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 90.

obrigatória para os cristãos que veem nela a única maneira eficaz e ampla de realizar o amor para todos?'.⁵²⁸

Os três sacerdotes espanhóis “[...] consideravam que haviam que seguir os passos de Camilo Torres porque não havia outro caminho; não é que gostaram da violência [...], mas a razão e a experiência lhes dizia que os donos da Colômbia jamais entregariam o país ao povo de forma pacífica [...]”.⁵²⁹ Esperavam contar com o apoio e a aceitação de todo o grupo. Queriam que a vinculação deles à insurgência não se dera como um gesto isolado, mas que significara um compromisso do grupo, para que “fosse olhado como um compromisso da igreja colombiana”.⁵³⁰

Em Golconda muitos não estiveram a favor da decisão dos três sacerdotes espanhóis, “lhes parecia que era outro o papel do sacerdote na revolução. Nem o seminário nem a vida os havia preparado para a luta armada. Pensavam que Camilo Torres se havia equivocado quando se fez guerrilheiro”.⁵³¹ Outros que eram mais de esquerda lhes deram apoio.

Enquanto Manuel e José Antonio saíam deportados do país, Domingo se trasladou a Bogotá para buscar contatos com a insurgência e preparar o caminho para que seus dois amigos pudessem voltar e assim os três tomarem as armas como o fez Camilo.⁵³² Mas, parecia que a organização insurgente que eles tinham pensado não tinha as mesmas considerações que eles, “os chefes do ELN eram contrários à possibilidade de recebê-los”.⁵³³

Em Bogotá, Domingo foi vigiado pelo exército da Colômbia. No mês de abril de 1969, ele deu a oportunidade para que a força pública atuasse contra ele. Participou, em conjunto com outro sacerdote de Golconda, de uma manifestação política estudantil no auditório da Faculdade de Direito na Universidade Nacional: “[...] instigou à tomada do

⁵²⁸ [...] estaban decididos a [...] seguir el ejemplo del padre Camilo Torres; [...] deseaban ser guerrilleros porque su opción era asumida como cristianos, deseaban vivir un verdadero cristianismo. [...] Consideraban que Camilo había tenido toda la razón cuando dijo ‘La revolución no solo es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos’. (Tradução nossa). In: CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 160.

⁵²⁹ [...] consideraban que había que seguir los pasos de Camilo Torres porque no había otro camino; no es que les gustara la violencia [...], pero la razón y la experiencia les decían que los dueños de Colombia jamás entregarían el país al pueblo por las buenas [...]. (Tradução nossa) In: CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 121.

⁵³⁰ Fuera visto como un compromiso de la iglesia colombiana. (Tradução nossa) In: BRODERICK, 2000, p. 90.

⁵³¹ Les parecía que era otro el papel del cura en la revolución. Ni el seminario ni la vida los había preparado para la lucha armada. Pensaban que Camilo Torres se había equivocado al volverse guerrillero. (Tradução nossa) In: BRODERICK, 2000, p. 90.

⁵³² BRODERICK, 2000, p. 90.

⁵³³ Los mandos del ELN eran renuentes ante la responsabilidad de recibirlos. (Tradução nossa) In: BRODERICK, 2000, p. 97.

poder frente a três mil eufóricos jovens. [...] Os jovens terminaram a reunião com ‘vivas ao comandante Laín’”.⁵³⁴

O exército não vacilou em capturar ao sacerdote. Laín foi levado para um calabouço, onde sofreu ameaças, tortura psicológica e foi interrogado na procura de saber se ele tinha contatos ou informação do ELN. No dia 19 de abril, após tê-lo sem comunicação por vários dias, foi deportado para a Espanha.⁵³⁵ A situação para ele e seus dois amigos não era fácil. Além de tudo, eles estavam permanentemente ameaçados pela repressão e, ao que parece, a guerrilha do ELN não mostrava interesse na vinculação deles.

A isso Domingo Laín respondia de forma pastoral em uma epístola que pede forças perante a atribulação: “Há algo que não se pode conter ou alguém que nos impulsiona [...]. Não os deixeis vencer. Cristo está entre nós. É dos nossos. E a história é de salvação. Permanecemos na história e sejamos seus profetas”.⁵³⁶ Da mesma forma explicava para amigos na Espanha sobre a situação de injustiças e seu compromisso que “uma vez que conheces aquilo já não podes ficar à margem. Tens que implicar-te em seus problemas se de verdade quer ter a consciência tranquila”.⁵³⁷ E a seus pais lhes falou sobre sua decisão de incorporar-se na insurgência armada: “não se pode fugir. O mundo está cheio de fome e de pobreza, e eu quero estar aí”.⁵³⁸

No segundo semestre de 1969, os três sacerdotes espanhóis voltam para a Colômbia, agora como guerrilheiros do ELN, finalmente seus comandantes tinham aceitado a incorporação dos três sacerdotes.⁵³⁹ A partir deste momento, o camilismo colombiano tomou dentro de seus caminhos uma linha da práxis do amor eficaz na insurgência armada.

Domingo se destacou dentro da insurgência e rapidamente acendeu militarmente a comandante.⁵⁴⁰ Domingo Laín publicou, em 1970, na data da morte de Camilo Torres, uma carta dirigida ao povo colombiano, anunciando sua vinculação à insurgência armada e explicando seus motivos. Essa carta apontou para vários aspectos: buscou mostrar a continuidade do pensamento de Camilo; manter viva sua memória, ao Laín usar essa forma de

⁵³⁴ [...] Instigo a la toma del poder ante tres mil alborotados jóvenes. [...] Los muchachos terminaron la reunión con “vivas al comandante Laín”. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 95.

⁵³⁵ BRODERICK, 2000, p. 94-95.

⁵³⁶ Hay algo incontenible o alguien que nos impulsa [...] No os dejéis vencer. Cristo está entre nosotros. Es de los nuestros. Y la historia es historia de salvación. Permanezcamos en la historia y seamos sus profetas. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 101.

⁵³⁷ Una vez que conoces aquello ya no puedes quedarte al margen. Tienes que implicarte en sus problemas si de verdad quieres tener la conciencia tranquila. (Tradução nossa) In. LAÍN, 2008, p. 6.

⁵³⁸ No se puede huir. El mundo está lleno de hambre y de pobreza, y yo quiero estar allí. (Tradução nossa) In. LAÍN, 2008, p. 6.

⁵³⁹ BRODERICK, 2000, p. 101.

⁵⁴⁰ BRODERICK, 2000, p. 101.

manifestação para dar a conhecer sua incorporação na insurgência, quase como a proclamar o que Camilo anunciou na sua entrada à luta armada, tentou mostrar simbolicamente a continuidade da práxis do amor eficaz. O conteúdo da carta de Domingo Laín também reforça esses aspetos e sinaliza outros que também pertencem às temáticas que Camilo havia discutido. Essa carta tem uma forte influência do pensamento camilista.

Dentro da carta se encontra uma interpretação mais simples sobre o sentido do sacerdócio e o sentido ético-político:

Seguindo um imperativo moral, nascido da consciência de não pertencer-me a mim mesmo como revolucionário senão às massas exploradas da Colômbia e a de todos os países oprimidos, além de que, respondendo ao carácter público que em nossa sociedade reveste a função sacerdotal, cumpro com um dever de orientador do povo, ao incorporar-me à guerrilha do ELN, a sua linha de ação e a seus programas político-sociais.

Ao fazer pública esta decisão, renovo o compromisso irrevogável aceitado ao ser ordenado sacerdote de consagração, fidelidade aos pobres e oprimidos; de solidariedade em suas lutas pela libertação de toda escravidão. Penso que agora começa minha autêntica consagração sacerdotal, que exige o sacrifício total para que todos os homens vivam, e vivam em plenitude.⁵⁴¹

Domingo Laín explica também o porquê como sacerdote se incorporou à insurgência armada, mostra que não parte de um ato premeditado, mas que foi consequência da exclusão e o fechamento de possibilidades para fazer mudanças por outros caminhos. “Cheguei à Colômbia faz aproximadamente três anos. Vim com meu sacerdócio com uma só decisão: a de compartilhar solidariamente e até o final de minha vida, aspirações e frustrações das massas despossuídas, às que se lhes nega todo direito, até o mais básico e fundamental”.⁵⁴²

Laín afirma que seu delito foi a luta pelos direitos do povo, por ter denunciado a violência institucional e chamar o povo para organizar-se e rebelar-se:

⁵⁴¹ Siguiendo un imperativo moral, nacido de la conciencia de no pertenecerme a mí mismo como revolucionario sino a las masas explotadas de Colombia y a la de todos los países oprimidos, a la vez que respondiendo al carácter público que en nuestra sociedad reviste la función sacerdotal, cumpro con un deber de orientador del pueblo al incorporarme a las guerrillas del E.L.N. a su línea de acción y a sus programas político-sociales. Al hacer pública esta decisión, renuevo el compromiso irrevocable aceptado al ser ordenado sacerdote de consagración, fidelidad a los pobres y oprimidos; de solidaridad en su lucha por la liberación de toda esclavitud. Pienso que ahora empieza mi autentica consagración sacerdotal, que exige el sacrificio total para que todos los hombres vivan, y vivan a plenitud. (Tradução nossa) In. LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. In <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>, Acesso 14 Jan. 2013.

⁵⁴² Llegue a Colombia hace aproximadamente tres años. Venía con mi sacerdocio con una sola decisión: la de compartir solidariamente y hasta el final de mi vida, aspiraciones y frustraciones de las masas desposeídas a las que se les niega todo derecho hasta el más básico y fundamental. (Tradução nossa) In. LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. In <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>, Acesso 14 Jan. 2013.

O único delito que cometi e que deveu ser a causa de minha expulsão do país, decidida pela oligarquia, foi o delito da luta pelo direito de todos os homens à vida, ao trabalho criador, à moradia digna, à educação, ao respeito de sua dignidade humana pisoteada. Acusaram-me de subversivo por denunciar sem sossego a violência opressora exercida por um sistema social inumano e injusto, porque chamei à união e à rebeldia de todas as classes despossuídas e exploradas.⁵⁴³

Da mesma forma mostra que sua práxis incorpora uma proposta política e que tem uma teria social também do socialismo, do marxismo-leninismo dessa organização insurgente. “Optei pela revolução socialista, porque é o único meio de arrancar desde sua raiz as causas da exploração, da alienação individual e coletiva”.⁵⁴⁴ Mas ele busca realizar a utopia, a fraternidade entre os seres humanos, um imperativo que ele considera cristão. “Porque somente uma sociedade construída sobre leis econômicas, políticas e sociais de justiça pode fazer passar da utopia à realidade o anelo da fraternidade entre os homens e os povos, imperativo fundamental humano e portanto cristão”.⁵⁴⁵

Sobre a violência ele afirma: “tomei o caminho da luta armada porque perante a violência reacionária, opressora, dos sistemas vigentes na Colômbia e na América Latina, não há outra alternativa senão a violência revolucionária libertadora”.⁵⁴⁶ Mais adiante afirma que “[...] o regime colombiano que somente se apoia na violência e na intimidação para manter a miséria mais espantosa e na exploração mais inumana a maioria da população”.⁵⁴⁷

E sobre a Igreja denuncia também o que ele chama de cumplicidade com o regime e estar ao serviço deste:

Da mesma forma desmascaro a cumplicidade da Igreja ao constituir-se na defensora e ser um pilar forte desse regime, abusando do domínio sobre as consciências que ainda exerce em grandes setores das massas proletárias; uma Igreja que condena a

⁵⁴³ El único delito que cometí y que debió ser la causas de mi expulsión del país, decidida por la oligarquía, fue el delito de luchar por el derecho de todos los hombres a la vida, al trabajo creador, a la vivienda digna, a la educación, al respeto de su dignidad humana pisoteada. Me acusaron de subversivo por denunciar sin cesar la violencia opresora ejercida por un sistema social inhumano e injusto, porque llamé a la unión y a la rebeldía de todas las clases desposeídas y explotadas. (Tradução nossa) In. LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. In <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>, Acesso 14 Jan. 2013.

⁵⁴⁴ Opte por la revolución socialista, porque es el único medio de arrancar desde su raíz las causas de explotación, de la alineación individual y colectiva. (Tradução nossa) In. LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. In <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>, Acesso 14 Jan. 2013.

⁵⁴⁵ Porque sólo una sociedad construida sobre las leyes económicas, políticas y sociales de justicia, puede hacer pasar de la utopía a la realidad el anhelo de fraternidad de los hombres y entre los pueblos imperativo fundamental humano y por lo tanto, cristiano. (Tradução nossa) In. LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. In <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>, Acesso 14 Jan. 2013

⁵⁴⁶ Tome el camino de la lucha armada porque frente a la violencia reaccionaria, opresora, de los sistemas vigentes en Colombia y en América Latina, no cabe otra alternativa sino la violencia revolucionaria liberadora. (Tradução nossa) In. LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. In <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>, Acesso 14 Jan. 2013.

⁵⁴⁷ [...] el régimen Colombiano que solo se apoya en la violencia y en la intimidación para mantener en la miseria más espantosa y en la explotación más inhumana a la mayoría de la población. (Tradução nossa) In. LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. In <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>, Acesso 14 Jan. 2013.

violência, repressão e a exploração exercida pelas classes ricas e exploradoras. Hoje, na América Latina, o pacifismo e a violência moral de alguns agentes e homens da Igreja é o mesmo que a violência e a guerra reacionária.⁵⁴⁸

Domingo Laín se entende como seguidor de Camilo Torres, “a sua atitude e pensamento devo a alegria do compromisso que comunico, a decisão de expressar de mim a entrega até a morte pela libertação do povo colombiano”.⁵⁴⁹ Para ele a obra e o exemplo de Camilo Torres mostra o caminho para a redenção. Domingo elogia com vários adjetivos a Camilo. “Camilo Torres Restrepo. Sua palavra e seu exemplo seguem sendo bandeiras da redenção, grito de esperança para os explorados, grito de guerra no combate guerrilheiro, luz no caminho”.⁵⁵⁰ E finaliza falando do exemplo de Camilo e agora de sua própria entrega à luta, faz um chamado aos diferentes setores do povo. Para Laín, Camilo Torres está unido ao povo colombiano como uma unidade que ele considera indestrutível, porque ele tem fé como Camilo no povo e se entrega à causa da libertação.⁵⁵¹

Depois dessa carta pública, Domingo Laín não fez mais intervenções, ficou sumido na vida guerrilheira como comandante. Somente se voltou a ter notícias dele no dia 20 de fevereiro de 1974, quando em um confronto com o exército foi morto.⁵⁵² Um grupo de sacerdotes de Bogotá se pronuncia pela morte de Domingo Laín:

Os três anos que viveu como operário e os quatro que gastou nas montanhas colombianas denunciando a injustiça com sua vida, não com documentos, nos provam que a única razão deste homem era o amor ao povo e não a “má vontade” dos que o denigram. Já não são válidas as palavras de outro perseguido quando disse: não há maior amor que aquele que dá a vida por seus irmãos?⁵⁵³

⁵⁴⁸ Así mismo desenmascaro la complicidad de la Iglesia al constituirse en defensora y en pilar fuerte de dicho régimen, abusando del dominio sobre las conciencias que todavía ejerce en grandes sectores de la masa proletaria; una iglesia que condena la violencia y la rebeldía de las clases pobres y explotadas, aceptando y conviviendo con la violencia, represión y la opresión ejercida por las clases ricas y explotadoras. Hoy en América Latina, el pacifismo y la violencia moral de algunos agentes y hombres de la Iglesia, es lo mismo que la violencia y guerra reaccionaria. (Tradução nossa) In. LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. In <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>, Acceso 14 Jan. 2013.

⁵⁴⁹ A su actitud y pensamiento debo la alegría del compromiso que comunico, la decisión expresa de mi entrega hasta la muerte por la liberación del pueblo colombiano. (Tradução nossa) In. LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. In <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>, Acceso 14 Jan. 2013.

⁵⁵⁰ Camilo Torres Restrepo. Su palabra y su ejemplo siguen siendo banderas de redención, grito de esperanza para los explotados, consigna en el combate guerrillero, luz en el camino. (Tradução nossa) In. LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. In <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>, Acceso 14 Jan. 2013.

⁵⁵¹ LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. In <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>, Acceso 14 Jan. 2013.

⁵⁵² HERNANDEZ, 2004, p. 196.

⁵⁵³ Los tres años que vivió como obrero y los cuatro que gastó en las montañas colombianas denunciando la injusticia con su vida, no con documentos, nos prueban que el único móvil de este hombre era el amor al pueblo y no ‘la mala voluntad’ de quienes lo denigran. ¿Ya no son válidas las palabras de otro perseguido cuando dijo: no hay mayor amor que el de aquél que da la vida por sus hermanos? (Tradução nossa) In. LAÍN, 2008, p. 7.

Lain morreu dias antes de ter chegado aos trinta e quatro anos de idade. Ele foi um seguidor do Camilo, de seu exemplo e sua obra. Com ele se inaugurou o camilismo colombiano insurgente, levando adiante a práxis do amor eficaz.

3.4.2 Manuel Pérez: encarnando o amor eficaz

Manuel Pérez considerou a morte de Camilo como um exemplo de entrega, uma mostra de um verdadeiro cristianismo, que para ele se converteu em um acontecimento próprio que norteou sua vida. “Representava a meta mais sublime, o homem que se havia ‘encarnado’ de verdade, metido com os oprimidos até as últimas consequências [...]. Ademais Camilo selou aquele compromisso com o único que tem valor, seu próprio sangue”.⁵⁵⁴

Em 1967, Domingo, José Antonio e Manuel tinham pedido ser enviados como missionários para América, mais especificamente à Colômbia. Mas somente Domingo Lain foi enviado a este país; os outros dois tinham ido à República Dominicana.⁵⁵⁵ A experiência de Manuel e José Antonio no país antilhano lhes ensinou o que era a pobreza, lhes fez conhecer as injustiças que tinham lido nos textos de Camilo. Quando tentaram organizar alternativas, encontram-se também com uma instituição eclesial conservadora e aliada aos setores governantes que os obrigou a ter que abandonar esse país.⁵⁵⁶ Essa experiência, para Manuel, mais que desmotivá-lo, fazia-o sentir-se mais convencido do caminho que queria percorrer.

Para Manuel, Camilo seguia sendo fonte de inspiração. “Sempre estava presente em minha reflexão e, para esse tempo, já tínhamos outra avaliação da luta armada. Começávamos a perceber a insurreição como uma possível resposta – uma opção válida – frente à violência oficial”. A ideia se lhes havia reforçado com a morte do Che Guevara.⁵⁵⁷

Mas, na cidade de Cartagena, um bispo ofereceu acolhê-lo, não só a ele senão também a seus dois amigos.⁵⁵⁸ Foi uma oportunidade que não duvidaram em aceitar, era a

⁵⁵⁴ Representaba la meta más sublime, el hombre que se había “encarnado” de verdad, metido con los oprimidos hasta las últimas consecuencias [...]. Además Camilo selló aquel compromiso con lo único valedero, su propia sangre. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 51.

⁵⁵⁵ BRODERICK, 2000, p. 37.

⁵⁵⁶ BRODERICK, 2000, p. 37-78.

⁵⁵⁷ Para Manuel, Camilo seguía siendo fuente de inspiración. “siempre estaba presente en mi reflexión y para entonces ya nosotros teníamos otra valoración de la lucha armada”. Empezábamos a percibir la insurrección como una posible respuesta – una opción válida – frente a la violencia oficial. La idea se les había reforzado con la muerte del Che Guevara. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p.64.

⁵⁵⁸ BRODERICK, 2000, p. 76.

possibilidade de estarem na terra de Camilo e seguir seus passos. Os três sacerdotes na Colômbia trabalharam nos bairros da periferia da cidade de Cartagena.⁵⁵⁹

Estando nessa cidade, começaram a fazer trabalho popular a partir de suas práticas pastorais aprendidas com os sacerdotes operários. Mas agora não o faziam para fortalecer a democracia cristã e sua proposta do humanismo integral, que tinha por objetivo frear o avanço do comunismo.⁵⁶⁰ Agora, tomavam o aprendido para construir a revolução na Colômbia do lado dos comunistas, como o tinha mostrado Camilo Torres. Por isso se empregaram nos trabalhos mais precários que havia na cidade de Cartagena, procurando viver e sofrer como “[...] sofria o mais pobre dos pobres”.⁵⁶¹ Domingo trabalhou em uma olaria fazendo tijolos, Manuel no porto como carregador, e Antonio, que era o mais fraco fisicamente e de mais idade, consertava grades de uma fábrica de refrigerantes por centavos.⁵⁶²

No ano de 1969, foram expulsos da Colômbia, deportados pela força pública colombiana e, nesse mesmo ano, voltaram decididos a cumprir com o compromisso que tinham tomado com o povo. Incorporaram-se à insurgência armada para seguir os passos de Camilo.⁵⁶³ Agora sim, sentiria Manuel que poderia “[...] encarnar-se como outro Cristo no mundo”, como ele mesmo dizia.⁵⁶⁴ “Encarnar-se – falava ele – quer dizer ser consequente, meter-se para não sair, não ter esperanças de retroceder”⁵⁶⁵.

Sobre o tema da violência, em uma carta que Manuel escreveu para sua família; nela afirma: “os pobres, como Deus, não querem a guerra. Mas os ricos a estão provocando constantemente com a opressão. Cristo morreu para libertar ao povo. Os pobres, lutamos com esse lema [...]”.⁵⁶⁶ E mais adiante ele diz: “por isso [...] a vida nestes montes é a vida mais digna, mais verdadeira, de maior amizade que possa existir [...]”.⁵⁶⁷

Os primeiros anos na guerrilha para Manuel Perez não foram fáceis. Primeiro, se tinha encontrado com um ELN que tinha problemas de direção e estava em crise. Aos quatro

⁵⁵⁹ BRODERICK, 2000, p. 77.

⁵⁶⁰ A democracia cristã tem uma estreita relação com a doutrina social da igreja Católica onde se encontra a ação católica, que critica o liberalismo, mas rejeita o comunismo e propõe uma terceira opção, de humanizar o capitalismo com um enfoque corporativista, isto é proposto por Maritain. In. SILVA GOTAY, 1985, p. 33; BOBBIO, 1998, p. 918-923.

⁵⁶¹ [...] sufría el más pobre de los pobres. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 81.

⁵⁶² BRODERICK, 2000, p. 82.

⁵⁶³ BRODERICK, 2000, p. 101.

⁵⁶⁴ [...] encarnarse como otro Cristo en el mundo. (Tradução nossa). In. BRODERICK, 2000, p. 25.

⁵⁶⁵ Encarnarse – decía él – quiere decir ser consequente, meterse para no salir, no tener esperanza de retroceso. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 34.

⁵⁶⁶ Los pobres, como Dios no quieren la guerra. Pero los ricos la están provocando constantemente con la opresión. Cristo murió por liberar al pueblo. Los pobres luchamos con esa consigna [...]. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 163.

⁵⁶⁷ Por eso [...] la vida en estos montes, es la vida más digna, más verdadera, de mayor amistad que pueda existir [...]. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 164.

meses de estar na insurgência, José Antonio tinha sido morto de uma forma muito estranha. Depois ele quase sofreu a pena capital por sua própria organização, acusado de ser contrarrevolucionário. Em 1974, seu outro amigo Domingo Laín foi morto pelo exército. O ELN foi quase desmantelado pelo exército em 1973 na operação Anori. Em 1974, seu principal comandante abandona a organização, criando uma situação de incertezas e desorientação. Mas ele se manteria teimoso e resistindo em sua decisão de encarnar-se, de seguir o exemplo de Camilo Torres com a práxis do amor eficaz.⁵⁶⁸

Em uma entrevista, anos depois, revivendo esses momentos desde que se incorporou à insurgência, afirmou o seguinte: “desde então eu nunca deixei a vida guerrilheira, a vida clandestina e nunca me arrependi do passo que dei, nunca”.⁵⁶⁹ No ano de 1983, o ELN passa por uma reestruturação e Manuel Perez se converte no principal comandante desta organização, como responsável político. A partir desse momento, o ELN incorporou muitos dos princípios que Manuel pregava e o pensamento de Camilo Torres se fortalece dentro desta organização.⁵⁷⁰ Manuel Pérez foi o principal comandante dessa organização insurgente até o quatorze de fevereiro de 1998, quando morreu vítima de uma hepatite C.⁵⁷¹

Manuel, como dirigente nacional do ELN durante duas décadas, ensinou com ele o exemplo que as responsabilidades “devem assumir-se como um serviço, como um compromisso e uma entrega, não como privilégio, não como um aumento do poder, senão como uma atitude de mais compromisso com o povo e com a luta”.⁵⁷²

Para Manuel, a guerrilha era um ato de esperança⁵⁷³ e ele mostrava isso com seu exemplo. No livro de Harnecker, ela lhe pergunta como avalia o aporte dos cristãos na revolução. Manuel responde o que ele considera que é o aporte e lembra o papel de Camilo Torres.

É muito importante para a revolução e para os cristãos. É a maneira de amar os pobres de forma eficaz e contribuindo para todo o povo se envolva na revolução. Num continente de crentes e explorados quebrou-se o forte estigma de que a revolução é o diabo que a fazem apenas os ateus e comunistas e que estes eram

⁵⁶⁸ BRODERICK, 2000, p. 10-36; 105-224.

⁵⁶⁹ Desde entonces nunca he dejado la vida guerrillera, la vida clandestina. Y nunca me arrepentí del paso que di, nunca. (Tradução nossa) In. BRODERICK, 2000, p. 104.

⁵⁷⁰ HARNECKER, 1988, p. 39.

⁵⁷¹ *LA CUNA de los curas guerrilleros*. Insurrección, Ejército de Liberación Nacional. [S.l.], n.99, fevereiro, p. 2-5, 2008, p. 2.

⁵⁷² Manuel como dirigente nacional del ELN durante dos décadas, enseñó con el ejemplo que las responsabilidades, “deben asumirse como un servicio, como un compromiso y una entrega, no como un privilegio, no como un aumento de poder, sino como una actitud de mayor compromiso con el pueblo y con la lucha”. *LA CUNA de los curas guerrilleros*. Insurrección, Ejército de Liberación Nacional. [S.l.], n.99, fevereiro, p. 2-5, 2008, p. 5.

⁵⁷³ BRODERICK, 2000, p. 108.

mãos. Isso ajuda muito a todo o povo se envolva na revolução, porque sua crença e sua fé, em vez de impedi-lo de participar, incentiva e estimula o compromisso revolucionário. Isso permite, por sua vez, que a própria Igreja, como o resto da sociedade, seja atravessada pela luta de classes quebrando esquemas de resignação. O Cristianismo revolucionário que é de identidade latino-americana, a prática e o testemunho de Camilo Torres e de milhares de cristãos, é o que tem contribuído para o desenvolvimento da Teologia da Libertação, que é a leitura do evangelho a partir da lógica das maiorias oprimidas. Mas eu quero enfatizar três pontos principais do poder dos cristãos na revolução. Em primeiro lugar, o cristianismo coloca grande ênfase no indivíduo como sujeito da revolução e, portanto, impregna de humanismo a luta. Em segundo lugar, insiste na participação direta da pessoa na construção do seu próprio destino, o que ajuda a que a democracia seja mais direta e que o povo participe mais diretamente na construção e exercício do poder. Em terceiro lugar, gera formas organizacionais como as comunidades eclesiais de base que, sendo pluralista, tem um sinal marcadamente popular e aberto a compromissos políticos.⁵⁷⁴

Quando foi interrogado sobre se podem ser compatíveis o marxismo e o cristianismo, Manuel Pérez responde que “[...] me sinto identificado com a orientação ideológica marxista que tem a organização, que não impede senão que permite e estimula a participação dos cristãos”⁵⁷⁵. E sobre a teoria social que toma para desenvolver a práxis do amor eficaz.

É indubitável que a ciência para a revolução é o marxismo-leninismo e isso é assumido por todos os cristãos participantes na organização. Como dirigente, então, me sinto comprometido plenamente com a construção da revolução em seu projeto global, o qual me leva a não fazer apela atuante de minha origem cristã para o compromisso revolucionário.⁵⁷⁶

Como principal comandante do ELN, Manuel Pérez organizou escolas de formação do pensamento camilista e Camilo Torres foi considerado comandante-chefe póstumo dessa

⁵⁷⁴ Es muy importante para la revolución y para los cristianos. Es la forma de amar eficazmente a los pobres y la contribución a que todo el pueblo participe en la revolución. En un continente creyente y explotado se ha roto el gran estigma diabólico de que la revolución la hacían únicamente los ateos y comunistas y que éstos eran perversos. Esto ayuda mucho a que todo el pueblo participe en la revolución, porque su creencia y su fe, en lugar de impedirle participar, lo anima y estimula en el compromiso revolucionario. Ello permite, a su vez, que la Iglesia misma, como el resto de la sociedad, sea cruzada por la lucha de clases rompiendo así el esquema de la resignación.

Es el cristianismo revolucionario propio de la identidad latinoamericana, la práctica y el testimonio de Camilo y miles de cristianos, lo que ha contribuido a la elaboración de la Teología de la Liberación, que es la lectura del evangelio desde la lógica de las mayorías oprimidas. Pero quiero hacer hincapié en tres puntos centrales del aporte de los cristianos en la revolución. Primero, el cristianismo pone mucho énfasis en la persona humana como sujeto de la revolución y, por tanto, impregna de humanismo la lucha. Segundo, insiste en la participación directa de la persona en la construcción de su propio destino, lo cual ayuda a que la democracia sea más directa y que el pueblo participe más directamente en la construcción y ejercicio del Poder. Tercero, genera formas de organización como las comunidades eclesiales de base que siendo pluralistas, tienen un signo marcadamente popular y están abiertas al compromiso político. (Tradução nossa) In. HARNECKER, 1988, p. 10.

⁵⁷⁵ [...] me siento identificado con la guía ideológica marxista que comporta la organización, que no impide sino que permite y estimula la participación de los cristianos. (Tradução nossa) In. HARNECKER, 1988, p. 11.

⁵⁷⁶ Es indudable que la ciencia para la revolución es el marxismo-leninismo y eso es asumido por todos los cristianos participantes en la organización. Como dirigente, entonces, me siento comprometido a plenitud con la construcción de la revolución en su proyecto global, lo cual me lleva a no hacer apelación actuante de mi origen cristiano para el compromiso revolucionario. (Tradução nossa) In. HARNECKER, 1988, p. 11.

organização no ano de 1986.⁵⁷⁷ Também em 1987, o ELN em conjunto com a guerrilha MIR-Patria Libre, criam uma unidade ideológica e política de fusão tomando o nome de União Camilista Exército de Libertação Nacional – UC-ELN.⁵⁷⁸ Mas como UC-ELN só se manteve até 1994, quando um setor desta guerrilha decidiu entregar as armas conformando uma tendência política chamada Corriente de Renovación Socialista – CRS.⁵⁷⁹

Quatro anos depois, 1998, Manuel Pérez morreu mantendo firme sua posição de construir a revolução, uma paz com justiça e vida digna para o povo. Assim como mantendo a práxis do amor eficaz encarnada e seguindo os passos de Camilo. Antes de morrer chegou a propor às partes que estão no conflito armado colombiano uma humanização da guerra, para buscar a superação das causas do conflito.⁵⁸⁰

3.4.3 Leonor Esguerra: ser guerrilheira para ser guardiã da vida

Leonor Esguerra é colombiana, mais especificamente da cidade de Bogotá, onde nasceu em 1930. Ela ainda está viva e mora na cidade de Medellín. Pertencia a uma família de classe media alta e se fez religiosa católica da comunidade do Sagrado Coração de Maria, seu noviciado ela o fez nos Estados Unidos. Depois, em 1949, foi enviada à comunidade de Bogotá. Leonor foi designada como superiora da comunidade de Medellín em 1960. A comunidade do Sagrado Coração de Maria é dona dos Colégios Marymount e é definido como um colégio para a elite do país. Leonor foi professora em Bogotá, Barranquilla e depois em Medellín.⁵⁸¹

Em 1963, ela foi enviada de volta para o noviciado em New York. Ela, surpreendida não entendia como havia passado de ser superiora de uma comunidade a ser novamente noviça. A superiora Provincial da Comunidade, com sede nessa cidade dos Estados Unidos, estava acompanhando as mudanças que começavam na Igreja Católica pelo Concílio Vaticano II. Ela havia chamado a um grupo de religiosas de sua ordem que estavam em distintos pontos do mundo para que estudassem nos Estados Unidos, nas melhores universidades, sem importar se eram instituições católicas ou não, para que se preparassem ante as mudanças e estivessem na vanguarda.⁵⁸²

⁵⁷⁷ HERNANDEZ, 2004, p. 354.

⁵⁷⁸ HERNANDEZ, 2004, p. 342

⁵⁷⁹ HERNANDEZ, 2004, p. 361.

⁵⁸⁰ HERNANDEZ, 2004, p. 374.

⁵⁸¹ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 37-76.

⁵⁸² CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 83.

Leonor ou Maria del Consuelo, como era seu nome de religiosa, se encontrou com outras religiosas que, como ela, tinham muitas interrogações pelos novos descobrimentos da ciência moderna que elas não conheciam. Participou de um grupo de estudos de religiosas que afirmavam que se fossem chamadas a trabalhar em um “[...] país estrangeiro era para estar com os pobres e não para ensinar inglês às meninas ricas”.⁵⁸³

Leonor voltou à Colômbia um ano depois, em 1964, entendendo que muitas coisas tinham que mudar, que seus colégios Marymount “[...] eram verdadeiros enclaves culturais e ideológicos dos Estados Unidos [...]”.⁵⁸⁴ Agora ela pensava diferente: “Cristo nunca quis uma Igreja imobilizada ao serviço unicamente dos ricos, mas o contrário, uma Igreja dinâmica ao serviço dos pobres e de todas as pessoas de boa vontade”.⁵⁸⁵

Quando voltou a Bogotá “[...] ficou sabendo que o padre Camilo Torres [...] estava falando de mudanças de estruturas e de revolução na Colômbia. [...] Ela lia avidamente o jornal *El Catolicismo*, que era o que se lia no convento e ficava indignada com o trato que lhe davam a Camilo”.⁵⁸⁶ Mas não significava que ela compartilhasse a proposta de Camilo, achava um erro propor o uso da violência, já que ele falava da revolução e isso significava usar a violência. Embora ela também entendesse que tinham que mudar as coisas na Colômbia, que não se podia seguir com tanta desigualdade e injustiça.⁵⁸⁷

A religiosa Leonor e sua comunidade em Bogotá seguiam pela mídia todos os passos de Camilo. Não concordavam com todas as ideias dele, mas o olhavam com simpatia. Camilo e suas propostas eram temas de debate e conversações entre elas. É por isso que se sentiram muito tristes quando conheceram a notícia de sua vinculação à insurgência armada e quando meses depois o exército colombiano anunciou que o tinha assassinado.⁵⁸⁸

Quando terminou o Concílio Vaticano II com suas conclusões e resoluções, começaram as mudanças dentro da vida religiosa católica. Elas tinham iniciado trabalhos missionários em regiões pobres e afastadas da Colômbia e em Bogotá, começaram a fazer trabalho de pastoral popular no bairro Galán, que é um bairro pobre. Neste bairro começaram

⁵⁸³ [...] país extranjero era para estar con los pobres y no para enseñar ingles a las muchachas ricas. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 84.

⁵⁸⁴ [...] Eran verdaderos enclaves culturales e ideológicos de los Estados Unidos. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 84.

⁵⁸⁵ Cristo nunca hubiera querido una Iglesia anquilosada al servicio únicamente de los ricos sino todo lo contrario, una Iglesia dinámica al servicio de los pobres y de todas las personas de buena voluntad. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 85.

⁵⁸⁶ [...] Se entero que el padre Camilo Torres [...] estaba hablando de cambios de estructura y revolución en Colombia. [...] Ella leía ávidamente el periódico *El Catolicismo*, que era el que se leía en el convento y quedaba indignada con el trato que le daban a Camilo. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 88.

⁵⁸⁷ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 88.

⁵⁸⁸ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 89-100.

a educar as filhas das famílias operárias e a essa obra missionária se ofereceram para ajudar como voluntários um grupo comunista. Elas aceitaram, após a autorização da superiora provincial.⁵⁸⁹

O caso é que as religiosas e os comunistas se começaram a acercar-se e a ver-se; as religiosas perceberam que os marxistas não tinham o famoso tridente do diabo nem os chifres, nem o rabo até a esquina, e os comunistas compreenderam de que aquelas religiosas não eram pessoas fechadas com costumes muito conservadores, senão que estavam dispostas a escutar e a conhecer. Eram excelentes críticas, todo analisavam e sabiam dar a razão a quem a tinha.⁵⁹⁰

O projeto das religiosas foi um êxito e era exemplo para muitos e gerava curiosidade em outros. Assim se acercou um sacerdote que queria conhecer essa proposta missionária, ele se chamava Domingo Laín. Com ele a religiosa Leonor teria uma muito boa amizade.⁵⁹¹

Domingo conversava com a religiosa Consuelo acerca de Camilo Torres, lhe explicava o que Camilo havia desejado, o que Camilo havia feito. [...] Maria del Consuelo pensava que o importante era evitar a violência, que havia que fazer todo o possível para que não houvesse uma guerra. Domingo lhe replicava que na Colômbia existia uma violência pior que a que desataria um levante popular.⁵⁹²

“La religiosa Consuelo escutava a Domingo e ainda que o comprendesse, lhe custava trabalho aceitar a ideia da luta armada”.⁵⁹³ Maria del Consuelo havia conhecido vários sacerdotes de Golconda, com os quais discutia e estudava. “Alguns dos sacerdotes de Golconda consideravam que haviam que seguir os passos de Camilo Torres porque não havia outro caminho [...]”.⁵⁹⁴

Consuelo pouco a pouco começou a mudar suas posições pela influência de Domingo e pela forma de encarar o Vaticano II. Ela influenciaria também as mudanças no

⁵⁸⁹ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 101-110.

⁵⁹⁰ El caso es que las monjas y los comunistas se empezaron a acercarse y a verse; las unas vieron que los marxistas no tenían el famoso tridente del diablo ni los cachos, ni la cola hasta la esquina, y los otros se dieron cuenta de que aquellas monjas no eran personas cerradas chapadas a la antigua, sino que estaban dispuestas a escuchar y a conocer. Eran excelentes críticas, todo lo analizaban y sabían darle la razón a quien la tenía. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 111.

⁵⁹¹ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 112.

⁵⁹² Domingo charlaba con la madre Consuelo acerca de Camilo Torres, le explicaba lo que Camilo había deseado, lo que Camilo había hecho. [...] María del Consuelo pensaba que lo importante era evitar la violencia, que había que hacer todo lo posible para que no hubiera una guerra. Domingo le replicaba que en Colombia existía una violencia peor que la que desataría un levantamiento popular. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 118.

⁵⁹³ A madre Consuelo escuchaba a Domingo y aunque lo comprendía, Le costaba trabajo aceptar la idea de la lucha armada. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 119.

⁵⁹⁴ Algunos de los sacerdotes de Golconda consideraban que había que seguir los pasos de Camilo Torres porque no había otro camino [...]. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 121.

colégio. Isso gerou rapidamente reações contrárias às mudanças dos pais das meninas que estudavam ali. Eles eram da elite de Bogotá e levaram suas queixas à hierarquia eclesiástica colombiana. A hierarquia, inicialmente, censurou as mudanças do colégio, mas quando percebeu que não parariam, começou a perseguir os professores e as religiosas; para Maria del Consuelo isso significou perder as responsabilidades que tinha na comunidade.⁵⁹⁵

A situação cada vez mais se foi radicalizando. Fizeram com que se fechasse o colégio de Marymount de Bogotá e depois boicotaram o trabalho missionário no bairro Galán onde também foi fechado o colégio. “Maria del Consuelo previa que as coisas ficariam mais difíceis, meditava sobre sua vinculação ao grupo Golconda e pensava que era um claro sinal de que tinha que preparar-se”.⁵⁹⁶ Por isso escreveu a sua superiora geral:

Devido a meu compromisso com o trabalho que estão fazendo os sacerdotes do grupo Golconda, sinto que devo organizar as coisas para que, se chega o momento em que já não possa seguir atuando [...], possa retirar-me sem causar um maior problema ao trabalho e às religiosas. [...] Alguns pais de família têm fortes suspeitas de uma infiltração comunista no Marymount e se sentem apoiados pela atitude da religiosa superiora de Bogotá. [...] O trabalho deste grupo de sacerdotes com os quais estou vinculada pode muito facilmente tomar-se como trabalho comunista, porque trabalha pela mudança da estrutura social que deveria ser definitivamente socialista. A diferença está em que o marxismo, neste caso, está utilizado não como ideologia senão como uma metodologia e eles e eu desejamos, da mesma forma que Camilo, ingressar no coração desta mudança, como cristãos, como sacerdotes e eu, assim o espero, como religiosa [...].⁵⁹⁷

Maria del Consuelo se sentia tranquila porque sabia que sua superiora era ciente da busca que ela estava fazendo, que era a busca de um cristianismo que fora o mais perto possível ao que o próprio Cristo houvesse desejado. Por isso, embora pela situação de perseguição que fez a Leonor ou Maria do Consuelo perder todos seus cargos e responsabilidades na comunidade colombiana do Sagrado Coração de Maria, ela foi

⁵⁹⁵ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 122-140.

⁵⁹⁶ María del Consuelo preveía que las cosas se pondrían mas difíciles, meditaba sobre su vinculación al grupo Golconda y pensaba que era una clara señal de que tenía que prepararse. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 147.

⁵⁹⁷ Debido a mi compromiso con el trabajo que están haciendo los sacerdotes del grupo Golconda, siento que debo organizar las cosas para que, si llega el momento en que ya no pueda seguir actuando [...] pueda retirarme sin causar un mayor problema al trabajo y a las religiosas. [...] Algunos padres de familia tienen fuertes sospechas de una infiltración comunista en el Marymount y se sienten apoyados por la actitud de la madre superior de Bogotá. [...] El trabajo de este grupo de sacerdotes con los cuales estoy vinculada puede muy fácilmente tomarse como trabajo de comunista, porque trabaja por el cambio de la estructura social que debería ser definitivamente socialista. La diferencia está en que el marxismo, en este caso, esta utilizado no como ideología sino como una metodología y ellos y yo deseamos, de la misma forma que Camilo, ingresar en el corazón de este cambio, como cristianos, como sacerdotes y yo, a si lo espero, como religiosa [...]. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 149.

convidada a participar na reunião do Capítulo Geral da Comunidade que aconteceria em Londres.⁵⁹⁸

Essa viagem da Maria del Consuelo, no ano de 1969, coincidiu com a passagem de Domingo Laín, Manuel Pérez e José Antonio pela França. Maria del Consuelo se encontrou com Domingo na comunidade religiosa do Sete no mês de setembro. “[...] Chegaram à radical conclusão que para fazer algo para mudar realmente essa situação de opressão e miséria e fome dos povos, não havia mais remédio que lutar com as armas na mão”.⁵⁹⁹

Consuelo, quando voltou à Colômbia, foi trabalhar como missionária com o bispo de Golconda, Gerardo Valencia Cano. No mês de dezembro de 1969, um sacerdote amigo dele chegou buscando-a para dizer-lhe que o principal comandante do ELN queria falar com ela. Consuelo se surpreendeu porque não o conhecia, mas aceitou ir falar com ele. Ela achava que esse encontro seria para ajudar aos três sacerdotes espanhóis para que se vinculassem ao ELN, como eles queriam, mas quando ela chegou lá, encontrou-os no acampamento da guerrilha.⁶⁰⁰ Nesse encontro ela também se vincula à insurgência armada.

Mas ela fica como parte da insurgência que é responsável de fazer trabalho político e fazer operações militares na rede urbana. No transcurso desse ano de 1970, ela teve problemas de segurança, e teve que sair da comunidade onde estava como religiosa e passou a viver na clandestinidade.⁶⁰¹ Depois Leonor não usaria mais seu nome de religiosa, embora siga mantendo seus princípios como religiosa, e seguindo os passos de Camilo Torres e a práxis do amor eficaz. Com o tempo seria responsabilizada ao fazer o trabalho político internacional.⁶⁰²

Leonor foi uma das militantes do ELN que ajudou a criar a União Camilista em 1987, mas era um trabalho que se estava fazendo por parte dela desde que Manuel Pérez ficou como principal comandante no ano de 1983. Ela seria uma das principais representantes do pensamento de Camilo, para ela a União Camilista era seguir a proposta de Camilo que sempre falou de construir a união entre todas as organizações revolucionárias.⁶⁰³ “‘Busquemos o que nos une e deixemos o que nos separa’. Haviam que lutar juntos para conseguir que o povo tivesse em suas mãos o poder, para construir uma Pátria Socialista”.⁶⁰⁴

⁵⁹⁸ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 158.

⁵⁹⁹ [...] Llegaron a la radical conclusión que para hacer algo para cambiar realmente esa situación de opresión y miseria y hambre de los pueblos, no había más remedio que luchar con las armas en la mano. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 159.

⁶⁰⁰ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 166-180.

⁶⁰¹ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 191.

⁶⁰² CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 193-212.

⁶⁰³ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 273.

⁶⁰⁴ “‘Busquemos lo que nos une y dejemos lo que nos separa’” Había que luchar juntos para lograr que el pueblo tuviera en sus manos el poder, para construir una Patria Socialista. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 197.

Em 1991, a frente internacional do ELN, onde ela estava, ficou dividido, quando dentro do ELN surge uma tendência que toma por nome a *Corriente de Renovación Socialista*. Nessa corrente estava parte dos que organizavam a União Camilista.⁶⁰⁵ Consuelo tomará uma posição que busca mediar para que não acontecessem divisões.⁶⁰⁶

Mas em 1994, a *Corriente de Renovación Socialista* negociou um acordo de paz com o governo para deixar a luta armada e terminar sua luta como guerrilha entregando as armas.⁶⁰⁷ Por parte do Exército de Libertação Nacional - ELN decidiram dissolver a União Camilista e passar novamente a chamar-se ELN. Nesse mesmo ano Leonor foi considerada pelo próprio Manuel Pérez como uma militante da *Corriente de Renovación Socialista*, sem ela sê-lo e, portanto vai ser isolada. “Pouco a pouco me foram isolando e [...] finalmente terminei sem nenhuma responsabilidade”.⁶⁰⁸ Dessa forma ela deixou de ser parte da luta guerrilheira sendo excluída do ELN e sem ser militante da guerrilha dissidente que entregou as armas.

3.4.4 *Francisco Antonio Cadena Collazos: abrindo caminhos para a paz*

O quarto é o sacerdote colombiano, Francisco Antonio Cadena Collazos, conhecido como Padre Olivério Medina ou o comandante Camilo.⁶⁰⁹ Ele ingressou nas FARC-EP, ao que parece seguindo os mesmos ideais de Camilo Torres. O nome que tem em relação à luta armada é “Comandante Camilo”. Isso faz pensar na relação que poderia ter com a proposta do Amor Eficaz e sua práxis revolucionária.

Deste sacerdote há pouca informação, mas há elementos que mostram sua importância para este estudo. O primeiro é que ele ainda está vivo. O segundo é que ele ainda faz parte da organização insurgente à que se vinculou, as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia Exército do Povo – FARC-EP. O terceiro é que ele se vinculou às FARC-EP, situação que poderia significar que o camilismo colombiano insurgente desenvolveu em várias organizações guerrilheiras e que na proposta teológica de Camilo Torres se conserva uma abrangência. O quarto elemento é que há indícios que mostram no sacerdote Francisco Antonio uma práxis do amor eficaz.

⁶⁰⁵ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 278.

⁶⁰⁶ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 279.

⁶⁰⁷ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 287.

⁶⁰⁸ Poco a poco me fueron aislando y [...] finalmente termine sin ninguna responsabilidad. (Tradução nossa) In. CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 289.

⁶⁰⁹ OLIVERIO, o padre da paz. CEBRAPAZ. Disponível em: http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.php >, Acesso em: 15 Jan. 2013.

Cadena Collazos começou como sacerdote, ainda jovem em um trabalho pastoral na cidade de Neiva, durante oito anos, de 1975 até 1983.⁶¹⁰ No trabalho que ele realizava lutava para melhorar as condições de vida das famílias camponesas.

Sendo sacerdote entre 1975 e 1983, dediquei-me à pastoral em favor dos jovens e dos camponeses. Fazia parte de uma equipe sacerdotal na Diocese de Neiva, Estado do Huila. O trabalho pastoral consistia na promoção integral das comunidades, visando a melhora da educação, da saúde, alimentação e do desenvolvimento econômico das regiões camponesas.⁶¹¹

Da mesma forma que foi mostrado nos outros casos, quando Francisco Antonio Cadena Collazos começa a desenvolver uma pastoral que se preocupa com a realidade social, econômica e política do povo, começa a sofrer estigmatizações e perseguições. Cadena Collazos é olhado com suspeita pela forma de encarar seu compromisso cristão e de vivência do sacerdócio no amor eficaz. A atividade que desenvolvia “[...] causou preocupação por parte dos latifundiários e autoridades do governo, pois transparecia a péssima situação das comunidades e ficava evidente o abandono em que eram mantidas, ano após ano, pelo Estado”.⁶¹²

Como “[...] sacerdote proclamava a necessidade de dar educação, saúde e comida a essas comunidades desassistidas”.⁶¹³ Sua interpretação do evangelho a partir da realidade colombiana mostrava a precária situação das comunidades, onde a palavra de Deus se fazia denúncia. Assim afirma Cadena Collazos “[...] por este motivo vários sacerdotes sofreram perseguição”⁶¹⁴ nessa mesma região. Em seu caso ele também foi ameaçado.

[...] um capitão do exército [ameaçou] [...] dizendo que me restavam três opções para poder continuar vivendo, pois o comando da Brigada do exército já havia decidido me matar. As opções eram: o exílio (deixar o país), ficar calado e interromper o trabalho pastoral, e, no último caso, o ingresso nas FARC. Uma vez informado Dom Rafael Sarmiento, meu Bispo, ligou para o general da Brigada e solicitou que a ordem dada não fosse cumprida.⁶¹⁵

⁶¹⁰ OLIVERIO, o padre da paz. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.php>, Acesso em: 15 Jan. 2013.

⁶¹¹ Notas autobiográficas desde a prisão. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/notas.php>, Acesso em: 17 Jan. 2013.

⁶¹² Notas autobiográficas desde a prisão. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/notas.php>, Acesso em: 17 Jan. 2013.

⁶¹³ OLIVERIO, o padre da paz. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.php>, Acesso em: 15 Jan. 2013.

⁶¹⁴ Notas autobiográficas desde a prisão. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/notas.php>, Acesso em: 17 Jan. 2013.

⁶¹⁵ Notas autobiográficas desde a prisão. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/notas.php>, Acesso em: 17 Jan. 2013.

Ao que parece, as relações da hierarquia da Igreja Católica com a força pública teve resultado, mas isso também mostra a forma de resolver os problemas com uma tolerância de situações que são intoleráveis. Após essas primeiras ameaças, ele começou “[...] a ser ameaçado de morte pelos paramilitares, de extrema direita, organização mercenária clandestina cujo objetivo é assassinar líderes populares”.⁶¹⁶

Essa situação o obriga a ter que radicalizar seu compromisso como sacerdote: buscar viver um cristianismo mais autêntico e realizar o amor a seus próximos. Francisco Antonio Cadena Collazos se vincula no ano de 1983 às FARC-EP.⁶¹⁷ Das três opções propostas que lhe mostravam na ameaça, ele tomou no momento derradeiro a que lhe podia dar continuidade a sua vocação de servir aos mais necessitados e que sabe que como cristão pode ser permitida e pode ser um dever.

Cadena Collazos ao vincular-se à insurgência armada da continuidade ao camilismo insurgente, como uma proposta que busca construir a reconciliação no Amor Eficaz. Ele encontra na insurgência armada propostas que conjugam-se com sua opção cristã. “Com surpresa, descobriu que a guerrilha tinha como proposta construir uma solução pacífica para os problemas do povo colombiano”.⁶¹⁸ E se identifica com o programa da organização insurgente por sua teoria social e por sua construção revolucionária onde propõe uma paz com justiça social para o povo colombiano.⁶¹⁹

Foi grande a minha surpresa quando descobri que a guerrilha tinha em sua linha política, desde seus inícios, a proposta de construir a solução pacífica dos problemas do povo colombiano. Antes da agressão militar do governo contra os camponeses de Marquetalia, eles enviaram cartas para a ONU, Cruz Vermelha Internacional, o parlamento colombiano, para a igreja, os intelectuais franceses, entre outros, solicitando que ajudassem a impedir a guerra contra eles e suas famílias.⁶²⁰

Cadena Collazos se converte em uma das pessoas que promovem as propostas de paz das FARC-EP na procura da solução política e social do conflito armado. Toma como exemplo a Camilo Torres que em 1964 tentou evitar o conflito armado quando fez a proposta

⁶¹⁶ OLIVERIO, o padre da paz. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.php>, Acesso em: 15 Jan. 2013.

⁶¹⁷ OLIVERIO, um homem solidário. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/em_homem_solidario.php>, Acesso em: 15 Jan. 2013.

⁶¹⁸ OLIVERIO, o padre da paz. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.php>, Acesso em: 15 Jan. 2013.

⁶¹⁹ OLIVERIO, o padre da paz. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.php>, Acesso em: 15 Jan. 2013.

⁶²⁰ Notas autobiográficas desde a prisão. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/notas.php>, Acesso em: 17 Jan. 2013

ao governo de “viajar até Marquetalia e falar com os camponeses, mas o exército não permitiu sua viagem” .⁶²¹

Cadena Collazos se destacou nas FARC até ser comandante e também como um de seus porta-vozes nos temas de paz. “Teve destacada atuação nas quatro tentativas de diálogo em busca da paz desenvolvidas desde 1986”.⁶²² E desde “[...] 1997, reside no Brasil, onde se dedica a difundir a situação em seu país, a luta do povo colombiano em geral e das FARC-EP em especial” .⁶²³

No Brasil ele se converteu em uma espécie de diplomata das FARC-EP, mas quando mudou a situação da luta contra o terror por parte dos Estados Unidos, fizeram listas em nível mundial de supostas organizações terrorista e dentro dessa lista incluíram as FARC e procuraram desconhecer seu caráter político.⁶²⁴

Isso mudou a situação do Francisco Antonio, deixando de ser juridicamente um rebelde e convertendo-se em terrorista. Assim foi solicitada sua extradição pelo governo da Colômbia em 2005. Ele foi encarcerado no Brasil, onde após uma campanha por sua liberdade lhe foi concedido asilo político, sendo no entanto, privado de seus direitos políticos.⁶²⁵ Atualmente ele se mantém morando no Brasil.

3.4.5 *Notas conclusivas sobre o Amor Eficaz na Insurgência Armada*

Neste capítulo foi evidenciado que Camilo Torres desenvolveu uma ortopodia onde conseguiu ter uma construção teórica, ortodoxa, e uma prática, ortopodia, de forma simultânea, o que levou a descartar análises anteriores que tinham sido feitas por outros teólogos, os quais afirmavam que Camilo Torres somente teve uma práxis sem uma teoria elaborada.

Camilo Torres tem uma proposta teológica que aqui foi chamada de Amor Eficaz e que ele testou em sua práxis buscando construí-la com rigor científico e compromisso cristão. Mas sua prematura morte não lhe permitiu desenvolver toda sua práxis nem sistematizar as

⁶²¹ Notas autobiográficas desde a prisão. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/notas.php>, Acesso em: 17 Jan. 2013

⁶²² OLIVERIO, o padre da paz. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.php>, Acesso em: 15 Jan. 2013.

⁶²³ OLIVERIO, o padre da paz. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.php>, Acesso em: 15 Jan. 2013.

⁶²⁴ PIZARRO LEONGÓMEZ, 2006, p. 54.

⁶²⁵ Impedir a extradição do padre colombiano. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/impedir.php>, Acesso em: 16 Jan. 2013.

experiências de sua elaboração teórica. Mas há elementos que indicam que ele elaborou uma proposta de teologia que poderia ser classificada dentro da Teologia da Libertação. Outros indícios encontrados mostram que essa proposta poderia estar vigente na Colômbia. O Amor Eficaz é levado a sua dimensão de práxis radical no camilismo colombiano insurgente.

Esse camilismo colombiano insurgente na análise do neo-institucionalismo histórico que se faz aqui é definido como um grupo interno de interesse ao ter como proposta ética e política a teologia camilista. Isto significa que, como grupo interno de interesse, embora faça parte da Igreja Católica diferencia-se dela politicamente. A Igreja Católica como ator político não representa o camilismo colombiano insurgente. Isso permitiu a este grupo interno de interesse aproximar-se e até vincular-se a outros atores políticos, como são as organizações insurgentes das FARC-EP e o ELN.

Para mostrar a trajetória histórica do grupo interno de interesse dentro da análise de neo-institucionalismo histórico, foram mostradas as trajetórias de quatro pessoas, que fizeram parte desse grupo interno de interesse. Com elas mostra-se que o que gera identidade a esse grupo é a práxis do Amor Eficaz. O Amor Eficaz como proposta teológica parece ter vigência e ter permitido aglutinar politicamente nela a religiosas e a sacerdotes. Há indivíduos deste grupo que ainda na atualidade estão lutando, tomando como ferramenta de interpretação política e entendimento teológico essa elaboração teológica de Camilo Torres. Isso poderia significar também que, como proposta, ela se encontra com vigência dentro da Teologia da Libertação.

É necessário desenvolver mais pesquisas sobre o camilismo colombiano insurgente que possa produzir documentos para análise desta experiência e da forma como se foi desenvolvendo o Amor Eficaz. Essas pesquisas poderiam corroborar ou refutar os indícios que se encontraram dentro desta dissertação.

CONCLUSÃO

Da análise que foi feita nesta pesquisa, conclui-se que a Igreja Católica é ator político de muita relevância na história política colombiana. As posições políticas da Igreja Católica colombiana, após o Estado Vaticano reconhecer a Colômbia como Estado livre e soberano, foram conservadoras quanto a seus interesses institucionais, situação que permitiu que a Igreja Católica pudesse ser aliada do Partido Conservador, desde a criação do mesmo.

A Igreja Católica ajudou aos governos conservadores, desde 1886 até 1930. Ocupou um papel fundamental na construção do Estado-nação nos âmbitos acadêmico e no ideológico. Criou um ambiente de intolerância religiosa e política contrária às igrejas protestantes, ao Partido Liberal e o ao Partido Comunista. Ela buscou manter a hegemonia religiosa, política e econômica depois do Partido Conservador ter perdido a presidência, em 1930, levando-a a instigar a violência.

Encontrou-se que a violência que se desata na Colômbia, em 1948, com o assassinato de Jorge Eliécer Gaitán, foi a irrupção de conflitos econômicos, políticos e sociais acumulados. Violência que se suscita pela iniquidade, injustiças, grandes acumulações de terra em poucas mãos, a falta de garantias para a participação política da oposição e para a constituição de novos atores políticos. Uma violência que é responsabilidade das elites dos partidos políticos Liberal e Conservador, como também das Igrejas Católica e protestantes.

Quanto às igrejas protestantes na Colômbia, encontrou-se que não tiveram um papel relevante como atores políticos. Vários fatores mostraram que a Igreja Presbiteriana, na Colômbia, não fez por tornar-se um ator político importante, embora tivesse essa possibilidade. A pouca relevância do protestantismo na Colômbia, como ator político, está correlacionado com o papel da Igreja Católica. Mas isso não significa que o protestantismo colombiano não tenha também sua parcela de responsabilidade dentro da violência.

O protestantismo colombiano se fechou nele mesmo e não deu a necessária importância à realidade política e social colombiana. Quando o protestantismo sofreu as consequências da violência, somente preocupou-se em defender-se denunciando o que lhe acontecia, esquecendo o sofrimento do povo colombiano.

Conclui-se que a violência que se instaura na Colômbia permite uma reacomodação do poder entre o Partido Liberal, o Partido Conservador e a Igreja Católica. Isso gerou maior exclusão e injustiças contra diversos setores sociais, principalmente os camponeses e a supressão de qualquer espaço político para a participação de atores políticos de oposição

como o Partido Comunista. Esse uso da violência, para a acomodação do poder, levou ao surgimento de novos atores políticos. A fusão de setores do Partido Comunista e de setores camponeses originou a insurgência armada, inicialmente as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia – FARC; depois surgiram outras organizações influenciadas pela experiência da revolução cubana.

Nesse cenário, surgiu Camilo Torres. Era um cientista social que interpretou e compreendeu a realidade da Colômbia. Era um sacerdote católico comprometido radicalmente com o evangelho e a busca de um cristianismo autêntico. Isso o levou a propor soluções para a realidade colombiana e buscar trabalhar nessas soluções com outros setores de forma ampla e pluralista. Isto também lhe significou a estigmatização, a perseguição e sua morte pelos que controlavam o poder na Colômbia.

Camilo Torres, como teólogo, criou uma proposta teológica que está dentro da Teologia da Libertação, e que denomina-se Amor Eficaz. Nessa proposta supera a dicotomia histórica da teologia tomista. Cria elementos para a ação revolucionária dos indivíduos cristãos em conjunto com os não-cristãos que amam. Uma proposta teológica que lhe permite aliar-se com setores comunistas e até vincular-se à insurgência armada. Sua proposta teológica toma como teoria social e método o marxismo-leninismo.

Camilo Torres, em sua proposta de Amor Eficaz, desenvolveu uma construção teórica e uma práxis conjunta, que levou a que se considere que nele se gerou uma ortopodia, embora alguns teólogos considerassem que ele somente teve uma práxis, que não tinha uma proposta teológica e que não fazia parte da Teologia da Libertação. Nesta pesquisa ficou claro que ele faz parte do primeiro momento da Teologia da Libertação, que desenvolveu uma proposta teológica e uma práxis de forma simultânea, embora não tenha tido tempo para sistematizar sua proposta e sua práxis.

Camilo Torres Restrepo constitui-se, como ficou claro pela difícil recepção do seu legado por expoentes da Teologia da libertação, um divisor de águas na “hora latino-americana” que ensejou o surgimento de uma teologia autóctone. A força eruptiva e irruptiva do seu testemunho teórico-prático – ortopodia, permite afirmar que com ele se rompeu pela primeira vez as amarras que impossibilitavam o surgimento do novo discurso teológico. Se a Teologia da Libertação começa com as produções acadêmicas de Rubem Alves e Gustavo Gutiérrez, ela começa efetivamente com o discurso inegável e indissociável da vida e obra de Camilo Torres.

Após a morte de Camilo Torres, gerou-se na Colômbia, um movimento amplo de setores cristãos católicos e protestantes que se denominou como Camilismo, um exemplo

disso é o grupo Golconda. Dentro desse Camilismo há um setor importante da Igreja Católica: sacerdotes e religiosas, e indícios de pastores e pastoras das igrejas protestantes, que seguiram os passos de Camilo Torres e continuaram sua proposta teológica com a práxis do Amor Eficaz, vinculando-se às organizações insurgentes. Assim, conclui-se que existe um Camilismo colombiano insurgente.

Dentro desse Camilismo colombiano insurgente, embora se tenha indícios da participação de setores protestantes, somente se comprovou a participação de sacerdotes e religiosas católicas, isso porque há poucos documentos que sistematizem a experiência destas pessoas, o que fez que somente se analisasse quatro casos do grupo de onze sacerdotes e de uma religiosa. Também confirmou-se que há sacerdotes que ainda estão na luta armada dentro da insurgência colombiana, o que leva a concluir que o Camilismo colombiano insurgente está vigente, dando seguimento à proposta de Camilo Torres e à Teologia da Libertação.

Conclui-se que a Igreja Católica, como ator político, tem jogado um papel importante dentro do conflito colombiano. Esse conflito foi se transformando e complexificando. A Igreja Católica também sofreu essa transformação por fatores endógenos e exógenos. No processo de independência do Estado da Colômbia, encontrou-se um grupo de sacerdotes que constituiu um grupo interno de interesse. Essa situação é encontrada novamente: o Camilismo colombiano insurgente é um grupo interno de interesse que, por sua posição política, vincula-se a outro ator político, nesse caso, à insurgência do ELN ou das FARC.

Conclui-se que, na Colômbia, não se pode fazer e analisar teologia sem levar em conta sua realidade social e política. Existe uma Teologia da Libertação vigente dentro da insurgência armada colombiana. Esse grupo, chamado de Camilismo insurgente, tem uma proposta teológica e política de Amor Eficaz que o levou a vincular-se à luta armada. Essa proposta, por ser teológica e política, poderia ajudar para a superação do conflito.

Esta pesquisa mostrou que se fazem necessárias novas pesquisas para aprofundar os estudos sobre a proposta teológica de Camilo Torres; que há a necessidade de pesquisas de campo que permitam elaborar mais documentos sobre as experiências de religiosas, sacerdotes, pastores e pastoras, dentro do Camilismo colombiano insurgente, e há também a necessidade de focar novas pesquisas de campo sobre essa temática nas igrejas protestantes.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALAPE, Arturo. *Las vidas de Pedro Antonio Marin*, Manuel Marulanda Velez, Tiro Fijo. Bogotá: Planeta, 1989.
- ALTMANN, Walter; MUELLER, Enio R.; SUSIN, Luiz Carlos. *Sarça ardente: teologia na América Latina: perspectivas*. São Paulo: Paulinas, SOTER, 2000.
- ALMOND, Gabriel A; POWELL, G. Bingham JR. *Uma teoria de política comparada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.
- ARCHILA NEIRA, Mauricio. Sangre en la plantación. *Revista Semana*. Disponível em: <<http://www.semana.com/conflicto-armado/sangre-plantacion/118421-3.aspx>>.
- BARROS, Aidil Jesus da Silveira; SOUZA, Neide Aparecida de. *Fundamentos de metodología científica*. São Paulo: Makron Books, 2000.
- BARRERO CUELLAR, Edgar. *De Macondo a Mancuso: conflicto, violencia política y guerra psicológica en Colombia*. Bogotá: Cátedra Libre; Bogotá: Fundación América Nuestra, 2008.
- BIDEGAIN, Ana Maria et al. *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política, Vol. 1*. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.
- BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis:

Vozes, 1978.

BOFF, Clodovis. Teologia da libertação e volta ao fundamento. In. *REB- Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: vozes, v. 67, p. 1001-1022, 2007;

_____. Volta ao fundamento: Réplica. *REB- Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: vozes, out. 2008.

BOOF, Leonardo. *Pelos pobres contra a estreiteza do método*. In:<
<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/14282-pelos-pobres-contra-a-estreiteza-do-metodo-um-artigo-de-leonardo-boff>>.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

_____. *Redimidos para lo Humano*. Salamanca: Sígueme, 1979.

_____. *Resistência e submissão*. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

BORTOLLETO FILHO, Fernando et al. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: critica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2008.

BRATCHER, Roberto G. *Novo Testamento Interlinear Grego-Português*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

BRODERICK, Walter J. *Camilo Torres.: el cura guerrillero*. Barcelona: Grijalbo. 1977.

_____. *El guerrillero invisible*. Bogotá: Intermedio, 2000.

_____. *Semblanza de la francesa Guitemie Olivieri*. Confidente de Camilo. Disponível em: <<http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso129628-confidente-de-camilo>>.

CAICEIDO TURRIAGO, Jaime. *Paz democrática y emancipación: Colombia en la hora latinoamericana*. Bogotá : Colombia: Izquierda Viva, 2007.

CALVOCORESSI, Peter. *Política Mundial a partir de 1945*. Porto Alegre: Penso, 2011

CERNI, Ricardo. *Antiguo Testamento interlineal hebreo-español*. Barcelona: Clie, 1990.

CINEP. *Colombia, Deuda con la humanidad 2: 23 años de falsos positivos (1988-2011)*. Bogotá: Códice, 2011.

CHECCHIA, Cristiane. *Terra e capitalismo: a questão agrária na Colômbia 1848-1853*. São Paulo: Alameda, 2007.

CLAUX CARRIQUIRY, Inés. *La búsqueda. Del convento a la revolución armada*. Bogotá: Aguilar, 2011.

COLETIVO DE ABOGADOS JOSÉ ALVEAR RESTREPO. *¿Terrorismo o rebelión? Propuestas de regulación al conflicto armado*. Bogotá: Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, 2001.

COMBLIN, José. *Antropologia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulos, 2002.

COMBLIN, José; GONZÁLEZ FAUS, José I; SOBRINO, Jon. *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. Madrid: Trotta, 1993.

DE LA ESPRIELLA, Ramiro. *Las ideas políticas de Bolívar*. Bogotá: Grijalbo, 1999.

DUSSEL, Enrique D. *Historia de la Iglesia en América Latina, coloniaje y liberación (1492-1983)*. Madrid: Mundo Negro, 1983.

ELÍAS CARO, Jorge Enrique. *La masacre obrera de 1928 en la zona bananera del*

Magdalena- Colombia. Una historia inconclusa. Argentina: Andes vol.22 no.1, Jan-Jun, 2011.

Encuentro. Bogotá: Octubre-Diciembre, n. 100, 2003.

FALS BORDA, Orlando. *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social, Tomo I.* Bogotá: Tercer Mundo, 1962.

_____. *Una sociología sentipensante para América latina.* Bogotá: Siglo del hombre; Buenos Aires: CLACSO, 2009.

FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa.* Porto Alegre: Artmed, 2009.

GASS, Ildo Bohn. . *Porta de entrada: a serviço da leitura libertadora da Bíblia.* São Leopoldo: CEBI, São Paulo: Paulus, 2007.

GIBELLINI, Rosino. *Teologia do século XX (A).* São Paulo: Loyola, 2002.

GOFF, James E. *The persecution of protestant christians in Colombia. 1948-1958.* Cuernavaca –México: CIDOC, 1968.

GONZALEZ G. Fernan E. *Partidos políticos y poder eclesiástico.* Bogotá: CINEP, 1977.

GUZMÁN CAMPOS, Germán. *El padre Camilo Torres.* México: Siglo XXI, 1968.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas.* São Paulo: Loyola, 2000.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. *Metodologias qualitativas na sociologia.* Petrópolis: Vozes, 1999.

HALL, Peter A; TAYLOR, Rosemary C. R. As três versões do neo-institucionalismo. *Luna Nova Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 58, p. 194- 202, 2003.

HARNECKER, Marta. *Colombia ELN: unidad que multiplica.* Habana: Biblioteca popular, 1988, p. 15.

_____. *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*. México D. F: Siglo XXI, 2005.

HENAO, Jesus Maria; ARRUBLA, Gerardo. *Historia de Colombia*. Bogotá: Voluntad, 1967.

HERNANDEZ, Milton. *Rojo y negro: aproximación a la historia del ELN*. [S.l.: s.n.], 2004.

HOUTART, François; PIN, E. *A igreja na revolução da América Latina*. São Paulo: Duas cidades, 1969.

HOUTART, François. *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre*. Buenos Aires; Clasco; Ciudad de Panamá: Ruth, 2009.

HUMAN RIGHTS WATCH. *La “sexta división”*: relaciones militares-paramilitares y la política estadounidense en Colombia. Nova York- Washington- Londres- Bruselas, 2001.

IMPEDIR a extradição do padre colombiano. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/impedir.php>.

JARAMILLO, Carlos Eduardo. El tratado del Wisconsin. Noviembre 21 de 1902. *Credencial Historia*, Bogotá, n. 117, setiembre, 1999.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Agape: o amor do cristão*. São Paulo: Loyola, 1998.

LA CUNA de los curas guerrilleros. Insurrección, Ejército de Liberación Nacional. [S.l.], n. 99, fevereiro, p. 2-5, 2008.

LAÍN SÁNZ, Domingo. *Carta abierta*. Disponível em: <<http://www.cedema.org/ver.php?id=1793>>.

LAIN, *Profeta obrero y guerrillero*. Insurrección, Ejército de Liberación Nacional. [S.l.], n. 100, fevereiro, p. 4-7, 2008.

LEBRET, Louis Joseph. *Dimensões da caridade*. São Paulo: Duas Cidades, 1959.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Obras escogidas*, Tomo 2. Moscou: Progreso, 1960.

_____. *O Imperialismo: Fase Superior do Capitalismo*. São Paulo: Global, 1979.

LIBANIO, Alfonso Murad. *Introdução á teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos*. Disponível em: < <http://servicioskoinonia.org/relat/229.htm> >

LIEBANO AGUIRE, Indalecio L. *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia, 1964.

LOZANO GUILLÉN, Carlos A. *Guerra o paz en Colombia? Cincuenta años de un conflicto sin solución*. Bogotá: Izquierda viva, 2006.

LOZANO GUILLÉN, Carlos. *Ochenta años del Partido Comunista Colombiano*. Disponível em: <<http://carloslozanoguillen1.blogspot.com.br/2010/07/ochenta-anos-del-partido-comunista.html> >

LOEWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, Buenos Aires: CLACSO, Rio de Janeiro: LPP, 2000.

MALDONADO, Oscar; OLIVIÉRI, Guitemie; ZABALA, Germán (Org). *Camilo Torres: cristianismo y revolución*. México D. F: Era, 1970.

MANUEL Marulanda Vélez: el héroe insurgente de la Colombia de Bolívar. [S.l.: s.n.], 2008.

MARCONI, Maria de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Técnica de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 1986.

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Seix Barral, 1969.

MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral: uma visão nova da ordem cristã*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

MARULANDA VELEZ, Manuel. *Cuadernos de campaña*. [S.l.: s.n.]. 1973.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes, 1990.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MELO, Jorge Orlando. *Nueva historia de Colombia*. Vol I. Bogotá: planeta, 1989.

METZ, Johann Baptist. *Cristianismo e burguesia: da práxis política e religiosa dos cristãos*. Petrópolis: 1979.

_____. *Teologia no mundo*. Rio de Janeiro: Moraes, 1969.

_____. *Teologia política*. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1976.

MÍGUEZ BONINO, José M. *Ama e faze o que quiseres*. [S.l.] : Imprensa Metodista, 1971.

_____. *A fé em busca de Eficácia*. Uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

_____. *Doing theology in a revolutionary situation*. Philadelphia: Fortress press, 1975.

MOLANO, Alfredo. *Siguiendo el corte: relatos de Guerra y de tierras*. Bogotá: Ancora, 2006.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005.

MUELLER, Enio R. *Teologia da Libertação e Marxismo. Uma relação em busca de explicação*. São Leopoldo: IEPG; Sinodal, 1996.

NIEBUHR, Helmut Richard. *Cristo e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

NOTAS autobiográficas desde a prisão. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/notas.php>.

OLIVERIO, o padre da paz. In: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/padre.htm >

OLIVERIO, um homem solidário. CEBRAPAZ. Disponível em: <http://www.cebrapaz.org.br/especial_om/em_homem_solidario.php >.

PANASIEWICZ, Roberlei. Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo. In. ALBUQUERQUE, Eduardo BastoS (Org.) *Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – “Migrações e Imigrações das Religiões”*. Assis: ABHR, 2008.

PATTERSON, Arthur P. *Journey into Modern Culture: The spiritual theology of Richard Niebuhr*. In < <http://watershedonline.ca/articles/2005/niebuhr2.html>>.

PÉCAUT, Daniel. *As farc uma guerrilha sem fins?* São Paulo: Paz e Terra, 2010.

PEREZ FONSECA, Andrea Lissett. *O sentido de ser guerrilheiro: Uma análise antropológico do Exército de Libertação Nacional da Colômbia*. 2008. 436 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2008.

PIZARRO LEONGÓMEZ, Eduardo. *Uma democracia sitiada*. Rio de Janeiro: Biblioteca do exército, 2006.

RANGEL SUAREZ, Alfredo. *Colombia: guerra en el fin de siglo*. Bogotá: Tm; Bogotá:

Universidad de los Andes, 1998.

RAHNER, K. *Los cristianos anónimos*. Escritos de Teología, VI. Madrid: Tauros, 1966.

RODRÍGUEZ BAUTISTA, Nicolás. *Así me hice guerrillero*. [S.l.: s.n, s.d]

RODRIGUEZ SANIN, Javier Augusto. *Contribuição para uma história do protestantismo na Colômbia: A missão e a Igreja Presbiteriana (1856-1946)*. 1996. 293 f. Tese (Doutorado) - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, São Paulo, 1996.

ROUX, Rodolfo Ramón de. *Iglesia y sociedad en Colombia: 9 de abril de 1948*. Bogotá: [s.n.], 1981.

RUIZ MALDONADO, Enrique (Org.). *Liberación y cautiverio, debates en torno al método de la Teología en América Latina*. México D. F: [s.n], 1975.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SAMUDIO, Vera X; BOTERO CADAVID, Álvaro; HOLGUÍN MARRIAGA, Alfredo (Comp). *Aproximación crítica a la historia de Colombia en el bicentenario de su independencia*. Bogotá: Fundación Walter Benjamín para la investigación social, Bogotá: Iquierda Viva, 2010

SANTOS MOLANO, Enrique. La guerra de los mil días. *Credencial Historia*, Bogotá, n.173, maio, 2004.

SCHALKWIJK, Francisco Leonardo. *Coinê, pequena gramática do grego neotestamentário*. [S.l]: Ceibel, 2004.

SEGUNDO, Juan Luis. *Camilo Torres, sacerdocio y violencia*. Vispera, [Montevideu], nº 1, ano 1, 1967.

_____. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

_____. *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*. Buenos Aires: La aurora, 1973.

SILVA GOTAY, Samuel. *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973): implicações da Teologia da Libertação para a sociologia da religião*. São Paulo: paulinas, 1985.

SOCIEDAD BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL. *La biblia latinoamericana*. Madrid: San Pablo; Verbo Divino; 2006.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Bíblia de estudo Almeida. Ed. Revista e atualizada*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

SOPENA aristos, *Diccionario de lengua española*. Bogotá: Panamericana, 1993.

STRECK, Gisela I; LAUX, Núbia M. *Manual de normas para trabalhos científicos: baseados nas normas da ABNT*. São Leopoldo: EST/ ISM, 2009.

SUSIN, Luiz Carlos e HAMMES, Erico João. *A Teologia da Libertação e a questão dos seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff*. REB - Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis: Vozes, v. 68, p. 277-299, 2008.

The Niebuhr Legacy. Disponível em:< <http://public.elmhurst.edu/collections/niebuhrlegacy> >.

TILLICH, Paul. *Amor, Poder, Justiça*. São Paulo: Novo Século, 2004.

TORRES MILLAN, Fernando. *La ruptura del Amor Eficaz*. Bogotá: [s.n], 2009.

TORRES RESTREPO, Camilo. *Cristianismo e Revolução*. São Paulo: Global, 1981.

TOURAINÉ, Alain. *Palavra e sangue*. São Paulo: Unicamp, 1989.

UMAÑA LUNA, Eduardo. *Camilo y el nuevo humanismo: paz con justicia social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.

URREGO, Miguel Ángel. *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia: de la guerra de los mil días a la constitución de 1991*. Bogotá: Universidad Central-DIUC, Bogotá: Siglo del Hombre, 2002.

VALENCIA TOVAR, Álvaro. *El final de Camilo*. Bogotá: Tercer mundo, 1976.

VIGIL, José Maria. *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. [S.l.]: ASSET; [S.l.]: EATWOT, 2007.

WEBER, Max. *Ciência e política duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.

WASSERMAN, Claudia et al. *Dictaduras Militares na América Latina*. Porto Alegre: UFRGS. 2004

YIN, Robert K. *Estudo de Caso: planejamento e métodos*. Porto Alegre: Bookman, 2005.

ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: EST; Quito: CLAI, 2008.

ANEXO 1

No camilismo colombiano insurgente foram identificados doze pessoas. Mas pela forma em que se desenvolve, esta opção radical faz com que não se tenha muitos documentos onde se possam encontrar dados dos que integram este grupo interno de interesse. Há oito sacerdotes dos quais somente aparece a informação básica para sua identificação. Muitas vezes a informação que aparece na documentação encontrada só tem o nome. No caso de Antonio Jiménez Comín, ele se encontra dentro deste grupo porque como guerrilheiro seu passo foi efêmero.

Antonio Jiménez Comín: ingressou ao ELN em 1969, depois de ter sido deportado da Colômbia, voltou ao país clandestinamente para incorporar-se à guerrilha.⁶²⁶ Quando entrou ao ELN, esta organização se encontrava passando por uma crise. Seu principal comandante Fabio Vasquez Castaño não permitia ser contradito em suas opiniões e decidia as políticas dessa guerrilha de forma autoritária. Isso tinha levado a que muitos militantes do ELN, principalmente os que tinham capacidade de debater política e ideologicamente, fossem assassinados como “traidores da revolução”.⁶²⁷ Essa situação tinha feito do ELN uma guerrilha inoperante e que não sabia responder ao momento político que se vivia na Colômbia, nem a popularidade e apoio que tinham por ter sido a guerrilha de Camilo Torres.⁶²⁸

José Antonio tinha 34 anos de idade e lhe era difícil acostumar-se com a vida guerrilheira pelas longas caminhadas que tinham que fazer no meio do mato. Isto, acompanhado da crise que encontrou dentro do ELN o levou a pensar que ele poderia servir para a revolução em outro espaço diferente da luta armada.⁶²⁹

Mas José Antonio morreu de forma absurda sem ter-se sentido de verdade guerrilheiro. Ao parecer, uma cobra o mordeu e pelas precárias condições que existiam na guerrilha, não tiveram tempo de dar-lhe assistência médica adequada. Quando morreu, tinha somente oito meses dentro do ELN.⁶³⁰

Carmelo Gracia: era da Espanha; estudou num seminário colombiano onde se ordenou como sacerdote e se fez professor de teologia do seminário Intermisional de

⁶²⁶ CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 159.

⁶²⁷ BRODERICK, 2000, p. 11-36.

⁶²⁸ BRODERICK, 2000, p. 105-171.

⁶²⁹ HERNANDEZ, 2004, p. 195.

⁶³⁰ BRODERICK, 2000, p. 115-116.

Bogotá.⁶³¹ Depois da morte de Camilo Torres assumiu um compromisso revolucionário e fez parte do grupo de Golconda.⁶³²

Ao parecer, ele foi expulso da Colômbia em 1969 pelo governo da Colômbia por suas posições revolucionárias. Ele buscava seguir os passos de Camilo. Nesse mesmo ano de 1969 voltou clandestinamente à Colômbia e se incorporou ao ELN. Nesta organização durou pouco tempo como guerrilheiro, ao parecer por sua avançada idade e por diferenças surgidas com o principal comandante do ELN, Fabio Vasquez Castaño.

Parece que ele, depois de ter ficado afastado e vivendo na Espanha, voltou a incorpora-se ao ELN clandestino fazendo trabalho político na área urbana, quando Manuel Pérez começou a dirigir esta organização.⁶³³

Diego Cristóbal Uribe Escobar: Fez estudos no seminário dos Franciscanos, onde se ordenou como sacerdote em 1964. Ele também fez parte de Golconda, influenciado por Camilo Torres. Fez trabalhos de pastoral em bairros da periferia de várias cidades da Colômbia. “[...] Entendeu que somente através da revolução poderia realizar-se plenamente seu compromisso como sacerdote e dirigente popular. Vinculou-se ao ELN em 1972 [...]. Com Camilo – dizia constantemente – aprendi que ‘a revolução é um imperativo cristão’”.⁶³⁴

Dentro do ELN foi comandante da frente Camilo Torres⁶³⁵ e morreu em confrontos com o exército da Colômbia em primeiro de dezembro de 1979.⁶³⁶

Aurentino Rueda Sepúlveda: Foi sacerdote franciscano e fez trabalhos de pastoral em bairros da periferia da cidade de Bucaramanga em conjunto com Uribe Escobar. Fez parte do grupo Golconda e depois se vinculou ao ELN⁶³⁷ e não se têm dados se ainda está vivo.

Bernardo López Arroyave: Deste sacerdote não se sabe a qual comunidade pertencia. Somente depois de morto, o ELN informou que este sacerdote fazia parte de sua organização. Os mercenários paramilitares o assassinaram em 25 de maio de 1987.⁶³⁸

Há um texto que aparece em uma das bibliografias que toma um fragmento de uma pregação sua: “quando Jesus ia para Jerusalém disse aos apóstolos: ‘Olhem, a mim ninguém tira a vida, eu a entrego voluntariamente’. Ele a entregou voluntariamente, porque com essa

⁶³¹ BRODERICK, 2000, p. 109.

⁶³² CLAUX CARRIQUIRY, 2011, p. 119.

⁶³³ BRODERICK, 2000, p. 116.

⁶³⁴ [...] entendió que sólo a través de la revolución podría realizarse plenamente su compromiso como sacerdote y dirigente popular. Se vinculó al ELN en 1972 [...]. Con Camilo –decía constantemente- aprendí que “la revolución es un imperativo cristiano”. (Tradução nossa) In. HERNANDEZ, 2004, 314.

⁶³⁵ HARNECKER, 1988, p. 8.

⁶³⁶ HERNANDEZ, 2004, p. 313.

⁶³⁷ HERNANDEZ, 2004, p. 168 e 314; BIDEGAIN, 2004, p. 405.

⁶³⁸ HERNANDEZ, 2004, p. 372; PEREZ FONSECA, 2008, p. 418.

entrega, com esse grito enorme perdido no Calvário, Jesus de Nazaré ia gritando a toda a humanidade: vale a pena morrer quando se trata de construir a fraternidade universal”.

Luis Zabala Herrera:⁶³⁹ não se conta com dados sobre ele.

Bernardo Marin Gómez:⁶⁴⁰ Deste sacerdote não se tem dados.

Vicente Mejía: Este sacerdote fez parte do grupo Golconda.⁶⁴¹ Não se tem mais dados sobre ele.

⁶³⁹ BIDEAIN, 2004, p. 405.

⁶⁴⁰ PEREZ FONSECA, 2008, p. 418.

⁶⁴¹ HERNANDEZ, 2004, p. 90.